T. C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÜEYYEDZÂDE B. ALİ'NİN EL-HAVÂŞÎ ALÂ ŞERHİ'L-MEVÂKIF ADLI ESERİNİN KELAMDAKİ ÖNEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan

MOULAY El-HASSAN El-HAFİDİ

Tez Danışmanı

DOÇ. DR. ÖZCAN TAŞCI

ÇANAKKALE 2013

TAAHHÜTNAME

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Müeyyedzâde b. Ali'nin el-Havâşi Alâ Şerhi'l-Mevâkıf Adlı Eserini Kelamdaki Önemi" adlı çalışmanın tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

13 / 01 / 2014

Moulay El-Hassan El-Hafidi

İmza

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Moulay El-Hassan El-Hafidi'ye ait "Müeyyedzâde b. Ali'nin el-Havâşî Alâ Şerhi'l-Mevâkıf" adlı çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Üye Prof. Dr. Tevhit Ayengin

Üye Doç. Dr. Özcan Taşcı (Danışman)

Üye Yrd. Doç. Dr. Abdullah Alperen

Tez No : 10024791

Tez Savunma Tarihi : 30.12.2013

O N A Y

Doç.Dr. İbrahim Hakkı Öztürk

Enstitü Müdürü

13./01./20.13

ÖZET

Îci'nin Mevâkıf adlı eseri Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyunca okutulan bir kelam kitabı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden de Mevâkıf kitabı üzerinebir çok şerh ve haşiye yapılmıştır. Bu şerhlerden en önemlisi Seyyid Şerif Cürcani'nin Şerhu'l-Mevâkıf adlı eseridir. Ancak bu şerh de bazı yönlerden anlaşılması sorunlu olduğundan ilerleyen dönemlerde ve yüzyıllarda bir çok haşiye yapılmak suretiyle onun kapalı yönleri açıklanmaya özen gösterilmiştir. İşte bu tezimizde Cürcani'nin Mevâkıf şerhi üzerine yapılan bir haşiye eseri ele alınıp incelenmiştir. Bu da Amasyalı Müeyyedazade b. Ali'nin "el-Havâşî alâ Şerhi'l-Mevâkıf" adlı eseridir. Bu eseri tezimizde birinci bölümde ele almak suretiyle daha once yapılan Mevâkıf ve Şerhu'l-Mevâkıf eserleriyle bağlantılı bir şekilde detaylarıyla tahlil ettik. Onun original yönlerini ortaya koymaya çalıştık. Müeyyedzade bu eserinde her ne kadar Mevakıf ve Şerhu'l-Mevâkıf'a bağlı kalsa da onlara bazı konularda itirazlar yönelttiğini de tespit ettik. Tezimizin ikinci bölümde ise Müeyyedzade'nin eserini son olarak ta tercüme ettik.

Anahtar Kelimeler: El Mevâkıf, Müeyyedzâde, Kelam şerh dönemi, Cürcani

ABSTRACT

Mawakıf is a important work in the kalam knowledge.Altoughy ıts method is systematic but there are in ıts a lot of philosophical topics, were written many Interptretations (sharh) and Interpretatıons of Interpretations (Hashıya) on it. One of them belong to Ğurğânî Which is beatiful that it explains Muayyadzâda has written on Ğurğânî 's sharh a ınterpretation, which is called haşıya. His work contains sometimes originalle thoughts independently from Ğurğânî 's work. incomprehensible issues and topics in Mavakıf. Fort his reason is a useful work to understanding Mavakıf.

Keywords: Al-Mawâkıf, Muayyadzâda, the period of Kalamsharh, Ğurğânî

ÖNSÖZ

El Mevâkıf, kelam ilminde meşhur bir kitaptır.Üslup olarak diğer kelam kitaplarından çok daha sistematik olmasına rağmen, ele aldığı konular oldukça felsefi olduğundan onun üzerine birçok şerh yazılmıştır. Şerhlerin de her bir tanesi üzerine haşiye yapılmıştır. El Mevâkıf üzerine yapılan şerhlerin bir tanesi Cürcâni'ye aittir. Mevâkıfta anlaşılmayan meseleleri güzel bir şekilde açıp izah ettiği, aynı zamanda mübhem kalan bazı meseleleri açıkladığı ve örneklerle şerhini takviyye ettiğinden güzel ve değerli bir şerhtir. Mevâkıf hakkında yanlış düşüncelerde bulunan kimseler, Cürcâni'nin şerhini okuduktan sonra Mevâkıf'ın ne kadar haklı ve önemli olduğunu anladılar. Müeyyedzâde gelip Cürcâni'nin şerhine bir haşiye yazdı, bazı meseleleri daha da izah etti bazı meselelerde ise kendi görüşünü ortaya koydu. Bazen de Cürcâni'ye bakmadan doğrudan doğruya Mevâkıf'ın şerhini kendisi yaptı.

Ben de Yüksek Lisans Tez konusu olarak Müeyyedzâde'nin şerhi üzerinde çalıştım. Tam olarak bu tezde Müeyyedzâde'nin şerhini tahkik, tercüme edip

yorumladım.

Bu çalışmam başlıca üç bölümden oluşmaktadır:

Giriş kısmında tezin adı, tezde karşılaştığım problemleri, yöntemi, tercih sebepleri, konusu, amacı ve önemi, yazılış sebebini yazdım. Ayrıca tezin asıl nüshasının yazarı Müeyyedzâdenin hayatı, mezhebi, kitapları ve döneminden bahsettim. Şerhin yazılma nedenini de açıkladım. Nüshayı inceleyerek mahiyeti hakkında bilgiler verdim (okunaklı mıdır, hattı nasıldır, düzgün müdür yoksa hatalı mıdır, hacmini, niteliğini, kapsamını, keyfiyetini, ne kadar olduğunu...). Bundan başka Mevakıf müellifi İci ile onun şarihinden bahsettim. Son olarak haşiye yazarı Müeyyedzâde'nin düşünce eğilimini, şerh metodunu aktardım.

Birinci Bölümde Müeyyedzadenin eserinin iki Arapça nüshası arasında mukayese/karşılaştırma yaptım.

Iki nüsha arasındaki mevcut olan farklılıkları dipnotlarda gösterdim. Her iki nüshayı (İstanbul, Bursa) bilgisayar ortamında Arapça olarak yazdım. Anlaşılmayacağını düşündüğüm kelimeleri harekeleyip Arapça metinde dipnotlarla açıkladım. Metinde geçen ayetlerin numaralarını dipnotlar halinde yazdım. Metinde geçen alimlerin sözlerinin hangi kitapta ve kaçıncı sayfada

geçtiğini dipnotlarda gösterdim. Metinde geçen kitaplardan ve isimlerden özet bir şekilde dipnotlarda bahsettim. Son olarak metnin konularını belirttim ve paragrafların başlığında koydum. Bu konular şunlardır: Hâdislerin Allah'ın zatı ile kıyamı mümkün değildir. Allah'ın Kudretinin İspatı, Allah'ın Kudretinin Sonsuzluğu Mumtenilerin, mümkünlerin ve makduritinin Allah'a ait olduğunun ispatı, Allah'ın Kudretinin şumüline münkir fırkalar, Allah'ın İlminin mücerred olduğunun ispatı, Allah kulli bir şekilde herşeyi ihata etmesi.

Tezimin ikinci bölümünde ise Müeyyedzade'nin Arapça eserini Türkçe'ye tercüme ettim.

Bu tezi hazırlarken emeği geçen, bilgilerini esirgemeyen tez danışmanım kıymetli hocam Doç. Dr. Özcan Taşcı'ya derin teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

b. :Bin

h. :Hicri

m. :Miladi

neşr. :Neşreden

ö. :Ölümü

sad. :Sadeleştiren

s. : Sayfa

thk. :Tahkik

GİRİŞ

Tezin Konusu ve Amacı

Cüveyni'nin "Mevâkıf" adlı eseri kelam konusunda çok önemli bir eserdir. Önemli olduğu kadar, ağır bir üslupla kaleme alındığı için birçok değerli âlim tarafından şerh edilmiştir. Abdurrahman b. Ali Müeyyedzade Amasyalı da (D: 860 / 1456 Ö: 922 / 1516) bu el yazma eserinde adı geçen kitabın şerhi üzerinde haşiye yapmış, yani şerhin yorumunu yapanlardan birisidir. İşte bu tezin konusu bu el yazma haşiyesinin ele alınıp tercüme ve yorumunun yapılmasıdır: Haşiye'nin ismi, « Havâşî alâ Şerhi'l-Mevâkıf » (Mevâkif Haşiyesi Üzerine Notlar, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi)

Bu tezle birkaç hedef gerçekleştirilmek istenmiştir. Bunlar da şu şekildedir:

"Mevâkıf" üzerine yapılan şerhler ve bunlar üzerine yapılan haşiyeler üzerine dikkatler çekilmek istenmiştir. Bunlara ilave olarak büyük bir âlim olan Mueyyedzade'nin mevakıf şerhi üzerine yapılan haşiyelerin en önemlilerinden birisi olduğu ortaya konulmak istenmiştir. O, bu eseriyle "el Mevâkıf'a nasıl baktığını ve onu nasıl yorumladığını, onun kelam ilmi konusundaki katkılarını gösterilmek istendi. Bundan başka müellifin İslam düşüncesine katkıları

anlatılmak istenmiştir. Onun oldukça değerli olan el yazması bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle ilim camiasınının istifadesine sunulmak istenmiştir.

Bu eserin tez konusu olarak tercih edilip, tercüme ve yorumundaki diğer bir neden de tahkik, tercüme ve yorum hususundaki ilgimdir. «Havâşî alâ Şerhi'l-Mevâkıf»'ın bir Türk âlimi tarafından Arapça olarak yazılmış olması beni oldukça fazla heyecanlandırmıştır. Bu heyecan ve merak duygusuyla Müeyyedzade'nin şerhi üzerine yüksek lisans tezimi hazırlayıp takdim etmek istedim.

Zira bu eserin Türkçeye çevrilmesiyle birlikte, Arapça bilmeyen ya da sınrlı derecede Arapça kaynaklarına ulaşabilen Türklerin bu eserden faydalanmaları bir tarafa, oldukça değerli olan Müeyyedzade'nin bu Arapça eseri Araplar nezdinde tanınmış bir hale getirilecektir. Çünkü birçok bir Türk alimi tarafından Arapça olarak kaleme alınmış olan böyle bir eserin varlığından Arap ilim çevreleri bihaber durumdadır. Bundan başka, eser henüz hiç bir araştırmacı tarafından tahkik edilmediği için Türk ilim çevrelerinde de eserden yeterince istifade edilememektedir. İşte bu tezimizle el yazması bu esere Türk ve Arap araştırmacılarının daha kolay ulaşabilmelerine önemli katkılar sunacaktır kanaatini taşımaktayız.

Eseri ele alınıp tanıtıldıktan sonra Müeyyedzade'nin de

akademik kaynaklarda ve kütüphanelerde yer alacağı kanaatindeyiz. Bu yüksek lisans tezimle bu el yazması eser, raflardan çıkarılıp akademik camianın ve konuya meraklı kimselerin istifadelerine sunulmuş olacaktır.

Kitapları kütüphanelerin raflarından indirip tozunu silerek hayata çıkartmayı ve insanların o kitaplardan faydalanmasını sağlamayı önemli buluyorum. Buradaki fikir ve düşüncelerin engin denizinde dolaşmak ve bu ağır meseleleri ele almak tezimizin sınırlarını oldukça fazla aşacağından, bu metnin tahkikinde, basit ve derin olmayan yorumlarla iktifa etmeye çalıştım. Bu tezle ilk adımı atılan Müeyyedzade'nin eserleri ve fikirlerini anlamaya yönelik çalışmaların arkasının geleceği ve tezimizde ortaya konulan hususların başka araştırmacıların katkılarıyla daha da ileriye götürüleceği ihtimal dairesindedir. Bundan doalyı da bizim tarafından başlatılan bu çalışmanın kelam ilmi açısından önemli olduğunu düşünmekteyim. Zira bu tezle kelam ilim çevrelerine önemli bir Türk kelamcısı olan Müeyyedzade ve eserinin araştırılmaya ve çalışılmaya değer olduğu anlatılmaya ve ispatlanmaya çalışılmış, bu konuda teşvik ve çabalar gösterilmiştir. Böyle bir çalışmanın Türk olmayan bir araştırmacı tarafından yapılması da oldukça önemli bir husus olarak ayrıca dikkatleri celbetmektedir. Zira bu durum Arap çevrelerinde Türk ilim adamlarına karşı ilgiyi uyandıracaktır.

II. Tezin Önemi

Konunun oldukça çok ehemmiyeti vardır. Bunlardan ilki ve belki de en önemlisi, müellifin bazı kelam kaziyelerini, gerçek ve basit örnekler vererek izah etmeye çalışmasıdır. Müellif, haşiyesini, objektif ve basit bir şekilde, abartmadan, yani asıl metinden, şerhten, çok fazla uzaklaşmadan ve yorumlarını çok fazla genişletmeden yapmaya çalışmıştır.

Müellif esasen Osmanlı döneminde bilinen birisidir. Özellikle kelamcılık yönüyle ön plana çıkmış, sahasında uzmandır. Başka eserleri de vardır. Bu eserler yazarın anlatıldığı tezimizin ileriki bölümlerinde aktarılmaktadır.

Tezin nazarî ve tatbikî olmak üzere iki mühim yönü mevcuttur:

Bu tezin el yazması olarak daha önce hiç kimse tarafından çalışılmamış olması ve kelam alanında önemli bir eser olan Adudiddin el-İci'nin (ö. 756/1355) «Mevâkıf» şerhinin haşiyesi olması sebebiyle çok önemli bir eserdir. Çünkü *Mevâkıf*'ın şerhini de açıklıyor. Bazen şerhler de yanlış olabiliyor veya açıklayan kişi tam anlayamadan bir meseleyi anlatabiliyor. Müeyyedzade, Seyyid Şerif Cürcani (ö. 816/1413) tarafından yazılan "Şerhu'l-Mevakıf"'ın temas

etmediği ve yüzeysel geçtiği bazı meseleleri haşiye etme/açıklama üzerine yoğunlaşmıştır.

Ele alıp incelediğimiz metnimizin müellifi Müeyyedzade de çok meşhur bir zat olması ve kelamda çok önemli görüşleri var olması sebebiyle nazari bakımdan önem taşımaktadır.

Eser Arapça olarak yazılmış. Fakat yazarı Türk bilginlerdendir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere bu da eserin hem Araplara hem de Türklere hitap eden bir eser olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir.

Sonuç olarak, bu konuyu seçmemin en temel sebebi, el yazması nüshayı gün yüzüne çıkarmak hedefini taşımam olmuştur.

III. Tezin Kapsamı ve Yöntemi

İslam dünyasının kütüphanelerinde eskiden yazılmış bir çok eser gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Bunlara Türkiye'dekiler de dahildir. Oldukça değerli alimler Osmanlı döneminde Arapça eserler kaleme almışlar, ancak günümüzde bu eserler Türkçe'ye aktarılmadıklarından dolayı adeta kullanıma kapalı bir konuma sahiptirler.

Bu durum Türkiye dahil İslam dünyasının nice büyük âlimleri tarafından ortaya konulan fikir ve düşüncelerin

yeterince değer verilip günümüze aktarılmasına engel olan en önemli sorunlardan birisidir.

Çok zengin ilim ve bilgilerle dolu İslam dünyasının kütüphanelerine gidip o rafları karıştırmak, incelemek ve hakikati doğrudan doğruya kaynağından öğrenmek lazım geldiği düşüncesinden harektle bu tez çalışmamı hazırladım.

Metin üzerinde daha evvel çalışılmadığından metin hakkında detaylı bilgilere maalesef ulaşamadık. Bu yüzden metinle iktifa etmek zorunda kaldık. Metnin konusunu , daha önce üzerinde herhangi bir çalışma ypılmadığından yine metnin kendisinden anlamaya çalıştık

Bu eser üzerine ilk defa çalışan kişi olmak benim işimi oldukça zorlaştırdı. Şayet bu eser üzerinde çalışılmış olsaydı, ondan faydalanılabilir ve onun üzerine bir şeyler söyleme imkanı bulabilirdik.

Tezde kullandığım yönteme gelince, el yazma eseri normal kitabeye çevirdikten sonra yazar hakkında bilgi vererek çalışmaya başladım. Daha sonra metindeki ağır veya anlaşılmayacağını düşündüğüm ifadeleri açıkladım. Aynı zamanda eserde geçen isimler, kitaplar, yerler vs. kavramları haşiye olarak ilave ettim. Ondan sonra da metnin Türkçe tercümesine ve yorumuna geçtim. En sonunda da bir değerlendirme yaptım.

BİRİNCİ BÖLÜM: İCİ VE MEVAKIF ADLI ESERİ

1.Îci ve Mevâkıf Adlı Eseri

Ebul Fadl Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffar Adudiddin el-Îcî (680 h. – 756 h. / 1281 m. – 1355 m.), İc köyü şiraz nahiyesindendir. Bizzat kadılık görevi yürüten Îcî, zamanında hem mütekellim hem de fakih olup İran'ın İç vilayetinde doğdu. Üstadı Zeyneddin (Beydavi'nin öğrencisi), "el Mevakıf" kitabı müellifidir, kelam dalında, usul meani, Arapça belağati, fıkıh'ta hem muhakkik hem mudakkik büyük bir imam idi.

Irak hükümdarı Sultan Ebu Said ed-Derâkandi zamanında kadı olmuştur. Hayatının sonlarında arasının bozulduğu Kerman valisi Mubarizüddin Muhammed tarafından İç kulesine hapsedilip, vefat edinceye kadar o kulede kaldı.[1]

Îcî'nin birçok eseri vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

El Mevâkıf fi İlmil Kelam. (Tatarlı Vezir Gıyasuddin'e

---

[1] Ebu Habib Sadi, *el Mevsua Al Arabiye*,: el İci Maddesi.

yazmış).

Eşrefu't-Tevârih.

Cevâhiru'l-Kelam.

Âdâbu Adud iddin.

Ahlâku Adud iddin.

İşrâku't-Tevârih.

er-Risâle el- Adudiye.

el- Fevâidü'l Giyâtiye, (Sekkaki'nin Miftahü'l-Ulum özeti).[2]

Mevakıf adlı eser, kelam ilminde müteehhirun kelam döneminde telif edilen kitapların en iyilerinden ve en sistematik olanıdır. Kitap yöntem olarak derleme ve toplamadır, çünkü içerisinde birçok meseleden bahsedilmektedir. Bu yönüyle oldukça büyük bir öneme sahiptir. Eserin müellifi çok sayıda kitaptan faydalanıp kendi görüşünü aktarmaktadır. Müellif eserinde kendi görüşlerini diğer kelamcıların görüş ve fikirlerine ek olarak koymuştur. Eserde işelenen konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla çok sayıda açıklama yapmıştır. Bunun için çok değerli bir kitap olup, kelam ilmi açısından vazgeçilmezler arasında yer almaktadır.

---

[2] Ebu Habib Sadi, *el Mev...*,

Bu kitabı ilk defa eline alıp okuyan, bununla birlikte çok fazla incelemeyen birisinin eseri bir fihrist veya bir derleme olarak telakki etmesi imkan dahilindedir. Çünkü eser, meseleleri çok ayrıntılı bir şekilde ele almış ve eserin müellifinden önce yaşamış bir çok mütekellimin görüşleri konuyla bağlantılı bir tarzda ortaya konulmaya çalışılmıştır. Oysa kitap, kelam eserleri açısından, tahkik konusunda yeni bir takım yöntem ve tarzlar gündeme getirmiştir. Örneğin, kitapta ele alınan meseleler, mevkif, mesele, fasıl...gibi kısımlara ayrılmak suretiyle okuyucunun konuları önem sırasına göre anlamasına yardımcı olunmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır.

Kitap, Akaid/Kelam konusunda müellifin yazdığı en önemli eserdir. Hatta bu Mevakıf'ın onun en önemli eseri olduğu söylemek bile mümkün gözükmektedir. İci bu kitapta bilgi meselesi, onun dereceleri ve mertebeleri üzerinde açıklamalar ve beyanlarda bulundu. Önce kelam ilmi ile ilgili açıklamalarda bulundu, daha sonra nübüvvetin isbatına geçti. Anvak en önemli olarak ve her şeyden önce Uluhiyet, yani Allah'ın varlığı konusunun her şeyden once geldiği ve ondan daha önemli hiç bir konunun olmadığını zikretti.

Yazar, kitabı üzerinde de çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Müellifin kitabının mukaddemesinde işaret ettiği gibi, kitabın telif sebebinin şu şekilde olduğu dile

getirilmektedir:

> Hem ilim talep edenler için, hem muhakkikin için yazdı bu kitabı, onun için kitap çok kısa ve muhtasar değil, çok uzun ve sıkıcı değil, orta şekilde yazdı, yani herkesin istifade edeceği kadar. Kitabın içerisine dakik ilimleri serpiştirdi, metalibi kelamiye'yi ortaya çıkarmak üzere çalıştı, itikadi mezhebleri kitabında beyan etmek için çabaladı, kitaptaki kelami meseleleri izah etmek için hüccetlerle ve delillerle beyan edip açıkladı, kelamdaki şüpheleri, delillerle izah edip doğruları beyan etti...[3]

2. Mevâkıf Şerhleri:

İci'nin *Mevakıf* kitabı üzerine çok sayıda şerh, ihtisar ve açıklama yapılmıştır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:[4]

Şerhu'l- Mevakıf: Muhammed b. Yusuf b. Ali Kermani (ö.786 h)[5]

Şerhu'l- Mevakıf: Seyfettin el- Ebheri (Seyfettin el- Hervi Teftezani'nin torunu olması

---

[3]Adudiddin el-İci, *el Mevâkıf*, (thk. Dr. Abdurrahman Amire), Daru'l- Cil, Birinci Baskı, Beyrut. 1997, Cilt 1 s. 19.
[4]Abdullah Muhammed Ebudabi el Habeşi, *Câmiu'ş- Şurûhi ve'l- Havâşi*, 2004, Cilt 3, s. 513.
[5]İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyeu'l- Ârifin Esmâu'l- Müellifin ve Esâru'l- Musannifin*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1955, Cilt 2, s. 172.

muhtemeldir) (ö. 916 h)[6]

Şerhu'l-Mevakıf: Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcâni (ö. 816 h)[7] (Esasen

Osmanlı döneminde Mevakıf üzerine yapılan haşiyelerin bu şerh üzerinden yapıldığını

söylemek mümkün gözükmektedir).

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Nüeym El Bisati

(ö. 842 h)[8]

Ta'lik alâ Şerhi's- Seyyid ale'l- Mevakıf: Hadir Şah b. Abdullatif El Menteşuri

(ö. 853 h)[9]

Hâşiye ala Şerhi'l Cürcâni: Seyyid Ali El Acemi (ö. 860 h)[10]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Ali b. Yahya Semerkandi Kermani, (ö. 860 h)[11]

---

[6] Hacı Halife, *Keşfu'z- Zunun,*. Daru'l-Fikir baskısı, 1428, Cilt 2, s. 1891.
[7] Kunevi, *el Fevâidu'l- Behiyye*, Işık Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 121.
[8] Şeyh Muhammed b. Muhammed Mahluf, *Şeceretu'n Nur*, (thk. Abdulmecid Hayali), Darü'l Kutuubi'l İlmiye, 2010, s. 241.

[9] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 2, s, 346.
[10] Kunevi, *el Fev...*, Cilt 2, s. 81.
[11] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed....*, Cilt 2, s,733.

Haşiye alâ Şerh-i Seyyid: Hüseyin Çelebi b. Muhammed Şah b. Alaaddin Ali b. Yusuf

El Fenavi (ö. 886)[12].

Hâşiye ala Haşiyet-i Hasan Çelebi: Ali Çelebi b. Emrullah El Hinnâ'î (ö. 979 h)[13]

Ta'likt ala Hâşiyetu'l- Fenari: Abdullah b. Hasan El Kengeri.[14]

Haşiye ala Şerhi'l- Mevakıf: Alaüddin Ali b. Muhammed Ettusi Errumi (ö. 887 h)[15]

Ta'likat ala Evâil Şerhi'l -Mevakıf: Fethüllah b. Şükrüllüh Şirvani (ö. 891 h)[16]

Haşiye ala İlahiyat Şerhu'l- Mevakıf: Hasan b. Abdussamet Samsuni (ö. 891h)[17]

Haşiye ala Şerhi'l- Mevakıf: Hoczade (Mustafa b. Yusuf) (ö. 893 h)[18]

Haşiye ala Mebâhisi'l- İtiraz Min Şerhi'l-Mevakıf: Sinanüddin Yusuf Balı b.

---

[12] Kunevi, *el Fev....*, Cilt 2, s. 64.
[13] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 1, s. 748.
[14] Fuat Sezgin, ,*Târihu't-T urasi' l- Arabi,* Timaş Yayınları, 2008., s. 680.
[15] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 1, s. 737.
[16] Kunevi, *el Fev...*, Cilt 2, s. 153.
[17] Hacı Halife, *Keş..*, s.1893.
[18] , Ömer Rıza Kahale, *Mu'cemu'l- Müellifin,* Cilt 12, s. 291.

Muhammed Yeğin b. Armağan Aydınlı Bursalı

(ö. 895 h)[19]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Ezari Kermeyani (Kasim b. Abdullah)(ö: 901 h)[20]

Haşiye ala Evai'l-i Şerhi'l- Mevakıf: (İbnül Hatip) Muhyiddin Muhammed b. Tacuddin

İbrahim Er Rumi (ö. 901 h)[21]

Haşiye ala Şerhi'l- Cürcani: Mesut Eş Şirazi

(ö: 905 h)[22]

Haşiye ala Şerhi'l- Mevakıf li'l-Cürcani: Yusuf b. Hüseyin El Kermesti (ö. 906 h)[23]

Es'ile ala Şerhi'l -Mevakıf lisseyyid El- Cürcani: Seyyid El Hemidi El Kustantini

(ö. 912)[24]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf li Seyid Eş-şerif El- Cürcani (TekemmülatülEdeb): (Kaar Kemal) İsmail El

[19]İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 2, s. 562.
[20] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed....*, Cilt 1, s. 831.
[21].Kunevi, *el Fev..., Cilt 2*, s. 104.
[22]Hacı Halife, *Keş..*, s. 1893.
[23] Hacı Halife, *Keş..*, s.893.
[24] Ömer Rıza Kahale, *Mu'c...*, Cilt 4, s. 85.

Kermani (ö. 920h)[25]

Ta'lik ala Evâil-i Şerhi'l- Mevakıf: (Müeyyedzade) *Abdurrahman* El Emasi (ö. 922 h)[26]

Ta'lik ala Şerhi'l-Mevakıf li'l- Cürcani: (Kadı Bağdad) *Kivamuddin* Yusuf b. Hasan El

Hüseyni Eşşirazi Errumi (ö. 922h)[27]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Kütahya *Müftüsü* (İbnül Müderris) Hüsamüddin Hüseyin

b. *Abdurrahman* Tokatlı (ö. 926h)[28]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Seyyid *Muhammed* Şah b. Ali b. Yusuf b. Balı El Feneri

(ö. 929 h)[29]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: (Sarı Kiraz) *Nureddin* Yusuf b. Abdullah Karslı

Balıkyesirli (ö. 934 h)[30]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Ehmed b. *Suleyman* b.

---

[25] Ömer Rıza Kahale, *Mu'c...*, Cilt 4, s. 85.
[26] Hacı Halife, Keş..., s. 1892
[27] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 2, s. 564.
[28] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed....*, Cilt 1, s. 317.
[29] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 2, s: 23.
[30] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed....*, Cilt 2, s. 565.

Kemal paşa (ö. 940 h)[31]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: (İsamüd Din) *İbrahim* b. Muhammed b. Arapşah İsfarayini

(ö. 944 h)[32]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: İvaz b. Abdullah Elâiveyi (ö. 944 h)[33]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Kemalüddin Abdul Hüseyin b. Abdulhak El Erdebili

(ö. 950 h)[34]

Havâşi alâ Şerhi'l- Mevâkıf Muhyiddin Çelebi Muhammed b. Ali b. Yusuf El Feneri El

İslambuli (ö. 954 h)[35]

Haşiye al Şerhi'l- Umûri'l- Emma Mine'l- Mevâkıf: Ahmed b. Abdel Evvel El Kazvini

(ö. 954 h)[36]

Ta'lik alâ Ba'dı Mevzı Mine'l- Mevakıf: (Hafız Acemi)Muhammed b. Ahmed b. Adil

---

[31] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed*..... Cilt 1. s. 141.
[32] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed*...., Cilt 1, s.26
[33] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed*...., Cilt 1, s. 804
[34] et-Tahrani, Şeyh Ağa Bezreğ, *Ezzerî'e İla Tesînifu'ş-Şiie,* Cilt 6, s. 137.
[35] Kunevi, *el Fev*...., Cilt 2, s, 183.
[36] Hacı Halife, *Keş*.., s. 1493.

Çelebi El Berdei (ö. 957 h)[37]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Cürcani: Garsuddin Ahmed b. İbrahim (ö. 971 h)[38]

Ta'lik ala Şerhi'l- Mevâkıf Li'l- Cürcani: Mustafa b. Muhammed b. Mimar (ö. 971 h)[39]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Salih b. Celal (ö. 937 h)[40]

Ta'lik alâ Ba'dı Şerhi'l- Mevakıf: (Muslihuddin Ellari) Muhammed b. Salaheddin b.

Celaleddin Ennasiri Essadi (ö. 979 h)[41]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Abdurrahman b. Saclı Emir (ö. 982 h)[42]

Havâşi alâ Şerhi'l- Mevakıf: Muhammed Sarı Kirazzade (ö. 989 h)[43]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Habibüddin Mirzacan Şirazi (ö. 994 h)[44]

Ta'lik alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Ebul Fadıl El Kazruni.[45]

---

37 İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 2, s. 243.
38 Hacı Halife, *Keş...,*, s. 1492.
39 İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 2, s. 435.
40 Hacı Halife, *Keş...*, s. 183.
41 İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 2, s. 251.
42 Hacı Halife, *Keş...*, s. 1893.
43 Ömer Rıza Kahale, *Mu'c...*, Cilt 11, s. 79.
44 İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...,*, Cilt 1, s. 262.
45 Hacı Halife, Keş..., s. 1893.

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Nureddin Eş Şehit (ö. 1019 h)[46]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf Li'l- Cürcani:Abdulhekim b. Şemsettin Esseyalkuti

(ö. 1067 h)[47]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf: Muhammed b. Hasan El Kevakibi El Halebi (ö. 1096 h)[48]

Hâşiye alâ Şerhi'l- Mevâkıf li'l- Cürcani: (Mirzahid) b. Muhammed Eslem El Huseyni

El Hervi (ö: 1101 h)[49]. (Bu şerh üzerinde birçok haşiye vardır)

Şerhu'l- Mevâkıf: Muhammed b. Hamza Şemşuddin el - Fanari (ö. 834 h)[50]

Şerhu'l -Mevâkıf: (Sadr el- Hervi) Burhanuddin Hayder b. İbrahim Eş Şirazi (ö. 854 h)[51]

Şerhu'l- Mevakıf: Alauddin Ali b. Mesut (ö. 875 h)[52]

---

[46] et-Tahrani, *a.g.e.*, Cilt 6, s. 137.
[47] Hacı Halife, Keş..., s. 1894.
[48]Hayruddin ez-Zerkeli, *el A'lâm; Kamus Terâcum Li Eşheri Rical ve Nisa Minel Arâbi ve'l Mustâribin vel Müsteşrikin,* Beyrut Matbaabası, 1980, Cilt 4, s. 90.
[49] Hayruddin ez-Zerkeli, *el A'lâm...*, Cilt 7, s. 65
[50].Kunevi, *el Fev...*, Cilt 2, s. 166.
[51] İsmail Paşa el-Bağdadi, Hed..., Cilt, s. 342
[52] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 1, s. 735.

Şerhu'l- Mevakıf: Sinanuddin Yakup Paşa Hadır Hayrettin b. Celaleddin Er Rumi

(ö. 891 h)[53]

Şerhu'l- Mevakıf: Tacüddin İbrahim b. Abdulhamit Er Rumi (ö. 973 h)[54]

Şerhu'l- Mevakıf: Vecihüddin El Alevi El Kecrati (ö. 998 h)[55]

3. Cürcani ve Şerhu'l-Mevakıf'ı

Kelam ilmine oldukça hakim olan Seyyid Şerif Cürcani, Mevakıf üzerine yazdığı şerhin yapılış gayesini şu şekilde bizlere anlatmaktadır :

> Acele bir şekilde mevakıf üzerine yazmış olduğum bu notlarla, yanımdaki talebe arkadaşlarımla konuların mütaalası esnasında (beceriksiz zihnim ve hastalıklı gönlümün gücünün yettiği kadar) bazı önemli bilgileri özlü bir biçimde vermeye çalışırken Allah'ın özel ikram ve ihsanda bulunduğu yüce makam sahibine hizmet etmiş olmayı temenni ettim. Bu zati aliye ye Allah Teâlâ kimseye vermediği fazilet, şeref ve yüce makam ihsan etmiştir. Şeriatın temsilciliğini yapmış, dini mübin'i güçlendirmiş, hak

---

[53] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 2, s. 546.
[54] İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hed...*, Cilt 1, s. 28.
[55] Hayruddin ez-Zerkeli, *el A'lâm...*, Cilt 8, s. 110.

> dinin nuranî sancaklarını yeşil zirvelere dikmiş, şeriati garranın temellerini inşa etmiş ve onu göklere yükseltmiş gaziler ve mücahitler sultanı, İslamın hâmisi, müslümanların muhafızı, eşsiz gücü ve sağlam görüşleriyle müşrikleri ezen ve küfrüyü silen Sultanoğlu Sultan Muhammed b. Sultan Murad Han'ın oğlu Sultan Bayezid. Allah Teâlâ onun şan şevketini halkın refah kaynağı yapsın. Zira adaleti ve güzel siyaseti ile halkı huzur ve güvene kavuşturmuştur.

Bu sözlerinden anlaşıldığına gore yazar bu eserini hem talebelerine hem de Sultan Beyazıt Han' a yazmıştır. Bu şerhten yazarın asıl hedefinin ise Allah'ın inayeti, şefkat dolu engin ve kapsamlı ikramını kazanmak olduğu anlaşılmaktadır.

4. Müeyyedzâde'nin Hayatı

Tam adı Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed el Amasî'dir. Ali Efendi'nin sulbündendir, Müeyyedzâde diye şöhret bulmuştur. Hicri 860 / M. 1456 yılında Amasya'da doğmuştur. Müeyyedzade, Amasya sancakbeyi Şehzade Beyâzid'in dost meclislerine iştirak etmiştir. Bu meclislere devam ederek Şehzade ile ahbap olmuştur. Müeyyedzâde, İbn Kemâl'i II. Bâyezid'e tanıtmış ve onun yetişmesinde etkili

olmuştur.[56]

Bazı fesat kişiler ve hasetçiler tarafından bu dostluk ve samimiyet çekilememiş ve iftiralara maruz kalmıştır. Bu dostluğu çekemeyen kişiler, Müeyyedzâde'yi II. Beyazıt'ın babası Mehmet Han'a şikâyet etmeleri üzerine, Mehmet Hân Müeyyedzade'nin öldürülmesini emretmiştir. Fatih Sultan Mehmet'e gıyaben yapılan şikayet üzerine devrin Amasya valisi II. Beyâzid, padişahtan Müeyyedzade'ye zarar gelmemesi için dostu Müeyyedzade'yi bir gece (881 / 1476) Halep'e kaçırmıştır. Bir müddet Halep'te kaldıktan sonra oradan İran'a giderek Şiraz'da kalmış. Şiraz'da Celâleddin Devvânî'den Evrâd'ı okuyup derslerini dinleyip yedi sene sonra icazet almıştır.[57]

Bir müddet Halep'te kaldıktan sonra o da oradan İran'a giderek Şiraz'da kalmış ve orada Celâleddin Devvânî'den evrâdı okuyup derslerini dinleyip yedi sene sonra icazet almıştır.[58]

888 / 1483'te İran'dan Amasya'ya dönmüş, kırk gün kadar Amasya'da kaldıktan sonra Beyâzid'in babası Fatih'in tahtına oturmasını müteakip Darü's-Seâdet'e gelip müderris

---

[56] Muhammed Süreyyâ, *Sicill i Osmânî veyahut Tezkiretü Meşâhir i Osmâniye*, Dârüt-Tibâal âmire, Sebil Yayınevi, 1997, Cilt 4, s. 309.
[57] Osman Fevzî Olcay, *Amasya Ünlüleri*, (sad. Turan Böcekçi), Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2002, s. 12-13,
[58] Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 106.

olmuştur.[59]

891 /1486 tarihinde ünlü Molla Gastalâni'nin kızı ile evlenip bu zata damat olmuştur.

Sonra Sahnı Seman müderrisi, 899 / 1493'te de Edirne mollası olmuştur.[60]

907 / 1501'de Anadolu kazaskeri olmuştur.

911 / 1505'te Rumeli kazaskerliğiyle taltif edilmiştir.

917 / 1511'de görevinden azledilmiştir. Fakat bu görevden alınması uzun müddet devam etmeyip 918 /1512'de tekrar Kara Feriye (Ferres, Ferecik) kadısı tayin olunmuştur.[61]

919 / 1513'te ikinci defa Rumeli Sadri tarafından taltif edilip kazasker-i kazaskeri olmuştur.

920 /1514'te Şaban ayında emekli olmuştur.

922 / 1516 yılının 13 Ağustos'ta (15 Şaban) vefat etmiştir, cenazesi merasimle kaldırıldıktan sonra Eyyüp el Ensari civarına defnedildiğini "Osmanlı Müellifleri" bildirmekte ve bu hususta yazılan diğer eserler de bu bilgiyi doğrulamaktadır. Yavuz Sultan Selim'in, onun ölümüne

---

59 Osman Fevzî Olcay, *Amas...*, s. 14.
60 Muhammed Süreyyâ, *Sic...*, *Cilt 3*, s. 310.
61. Muhammed Süreyyâ, *Sic...*, Cilt 3, s. 310.

oldukça üzüldüğü rivayet edilmiştir.[62]

Müeyyedzade'nin hayatına olduğu kadar ilim dünyasına da etkisi olan II. Bayezid Han sekizinci Osmanlı sultanıdır. 1447–1512 tarihleri arasında yaşamış büyük biz zattır. Doğduğu yer ise Edirne'ye bağlı bir kaza olan Dimetoka'daki Dimetoka Sarayı'dır. Fatih Sultan Mehmet büyük bir zat olduğu için oğlunu Bayezid'e her şeyden evvel kuvvetli ve çok faydalı bir tahsil vermiştir, İstanbul'un fethi'nden sonra, 7 yaşlarındayken Hadım Ali Paşa danışmanlığında Amasya valisi olan Bayezid, burada o dönemin en ünlü âlimlerinden dersler aldı ve çok sağlam bir şekilde yetişti. Amasyada eğitimini görürken bu büyük alimlerden derslerini aldığı için alimlere karşı oldukça saygılı ve hürmetkardı. İslam ilmi alanında ders aldığı hocalarından birisi de Şeyh Yavsi - Hünkar Şeyhi olarak bilinen, aynı zamanda Bayrami tarikat şeyhi de olan Muhyiddîn Mehmed i İskilibî olmuştur. Tasavvuftan başka birçok alanda da ders almıştır. Bunlara matematik, felsefe, Arapça ve Farsça da dahildir.

Şeyh Hamdullah'tan ise hat dersleri almıştır. Beyazıt

[62] Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mânîye Fî 'Ulemâ'i Devleti'l-'Osmânîye,* (neş. Ahmed Subhi Furat),: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1985, s. 335; Muhammed Süreyyâ, *Sic...,*Cilt 1, s. 92; Şemsettin Sami, *Kamusu Türki*, Kapı Yayınları, 2009, Cilt 4, s. 3070.

dinine çok bağlı dindar bir hükümdardı. Bundan dolayı ona Sufi lakabı verilmiştir. Ona bundan başka Bayezid- i Veli de denilirdi.

Sultan Beyazıd, hat, müzik ve şiir de telif yapacak dereceye kadar yükselmiştir. Babasının döneminde Amasya valisi olmuştur. Babası vefat ettikten sonra kardeşi Cem itiraz ettiği halde saltanata geçmiş, padişahlık döneminde Osmanlı ve Memlükî devleti arasında bir savaş çıkmıştır. 1481 – 1512 yılları arasında saltanat sürmüş, hayatının sonunda, vefatından birkaç ay önce İnkişari tarafından h. 918'de oğlu I. Selim'e saltanatı bırakmıştır.

Vefat ettiğinde yaptırdığı Beyazıt camiinde defnedildi.

II. Bayezid'in hayatına bakıldığında onun büyük bir alim olduğu ve alimleri seven, ilme ilgi gösteren bir zat olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun doğal bir neticesi olarak ta, o dönemdeki ilim hayatı çok büyük bir seviyeye ulaşmıştı. Bundan dolayı Abdurrahman b. Ali Müeyyedzâde II. Beyazıt tarafından çok büyük bir saygı ve sevgi ile karşılandı.

Bayezid döneminde Osmanlı imparatorluğu sürekli topraklar fethettiği ve yayıldığı için çok güçlüydü. Onun zamanında kelam ilminin de rağbet edilen bir ilim olduğunu söylemek gereklidir. Meşhur Osmanlı kelamcısı Molla Lütfi de bu dönemin önemli kelamcıları arasında yer almıştır.

Bununla birlikte Sultan Beyazıt çok barışçıl bir kişiliğe sahipti. Savaşa mecbur olmadıkça kesinlikle bu yola tevessül etmezdi. Savaşa katıldığı zaman da hep savunma amaçlı savaşırdı. O, çok takva sahibi olmakla ve yukarıda da zikredildiği şekilde ehli ilme çok değer vermekle meşhur olmuştu. Öyle ki bilim adamları ve alimleriyle oturmayı sürekli tercih etmekteydi. [63]

Sonuç olarak onun döneminde birçok camii, medrese ve külliye yapılmıştı. Ilim her yere yayılmıştır: Şeriatın temsilciliğini yapmış, dini mübin'i güçlendirmiş, hak dinin nuranî sancaklarını yeşil zirvelere dikmiş, şeriati garranın temellerini inşa etmiş ve onu göklere yükseltmiş gaziler ve mücahitler sultanı, İslamın hâmisi, müslümanların muhafızı, eşsiz gücü ve sağlam görüşleriyle müşrikleri ezen ve küfrüyü silen Sultanoğlu Sultan Muhammed b. Sultan Murad Han'ın oğlu Sultan Bayezid. Allah Teâlâ onun şan şevketini halkın refah kaynağı yapsın. Zira adaleti ve güzel siyaseti ile halkı huzur ve güvene kavuşturmuştur.

5. Eserleri:

Risâle fî Tahkîki Cüz'i Lâ Yetecezâ.

Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf.

Tefsir sure-i kadir.

---

[63] Muhammed Suheyl Takuş, Târihu'l Osmaniyyin Min Kıyâmu'd-Devle İle'-l İnkılab ale' l- Hilafe, Cilt 2, s. 150

Risâle fi eşhuri malûmat.

Hşiyetu şerh-i miftah.

Risâle fi'l-Mevâzî i'l-Müşkile min ilmi'l-Kelâm.[64]

Fetâvi.

Risale fil kürel müdehreca... vs.

"Ilmi kelam'ın mevazi müşkilesinin haline dair risalesi de vardır ki şahzade I mearifmend (Kurkut)a göndererek mazhari takdirat oldu. "[65]

Müellifimizin hayatının daha ayrıntılı bir şekilde verildiği eserler de vardır, onlardan bir tanesi Taşköprülüzade'nin "Şekâikü Numâniye" adlı eseridir.

Şekâikü Numâniye'de, müellifimiz hakkında şu bilgilere yer verilmektedir:

> Fâzıl kâmil Amasyalı mevlâna Abdurrahman bin Ali bin Müeyyed Rahmatül-Lahi eleyh. Müeyyedzade minindillahtar, mevlidi kadim ve mehtedi kerimleri Amasya'dır, viladetleri sekiz yüz Altmış senesinin safar müzafferinde kasabe i mezkurede vakii oldu neşvu neması mehdi nimeti vâfirde şirdâye i devleti vâsia i nâfia ile olup, babası devletinde naz ve neîm ile peruruş buldu...

---

[64] Taşköprülüzâde, , eş-Şek..., s. 294.
[65] Bursalı Muhammed Tahir, Osmanlı Müellifleri.

Bursalı Muhammed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde ise ondan şöyle bahsedilmektedir:

"Efâdılı Ülemâyi Osmaniyedendir, Tercümeyi halî meşayih faslında mezkur yar Ali'nin ehfadındadır, ilmi hattıda Üsküdarda karaca Ahmed'de medfun reisül hattâtîn meşhur şeyh Hamdullah'tan temeşşük eyledi."[66]

Müeyyedzade İran'a giderek Allâme Celal Divani'den icâzet aldı, avdetinde bazı manâsibi ilmiye'de bulunmakla beraber tedris işiyle meşgul olurdu. Vefatında yedibin ciltten oluşan bir kitap dizisinin olduğu söylenmiştir. Irtihali hicri 922'de olup, kabri Eyup Sultan türbesi şerifesinin baş tarafındadır.

6. Havâşî Alâ Şerhi'l-Mevâkıf

Metnin iki nüshası vardır, her iki nüshayı da tezimde kullanmaya gayret gösterdim. Bunlar Süleymaniye ve Bursa İnebey Kütüphanelerinde bulunan el yazmalarıdır. Bu el yazmaları hususunda takip ettiğim yöntem şu şekildedir:

Metni paragraf haline çevirdim. Böyle bir çalışmanın yapılması önemlidir. Çünkü metnin asıl nüshasında nokta, virgül, ünlem soru işareti ve sair noktalama işaretleri yoktu. Soru cümlesi belirten ve paragrafları birbirinden ayıran

---

[66] Sımsıkı tutunmak, sarılmak.

herhangi bir işaretleme mevcut değildi. Cümlenin nerede başladığı, nerede sona erdiği hiç bir şekilde belli olmamaktaydı. Ben bu çalışmada tüm bu imla işaretlerini yerli yerine koydum. Aynı zamanda baktığım nüshalar harekesizdiler. Bu yüzden de anlaşılmayan kelimeleri harekeledim.

Bunun yanı sıra ana düşünce bitiminde, müellifin bir konudan diğer konuya geçtiğine dair bir belirti de yoktu. Bilakis yazar tüm metni standart bir şekilde, noktalama yapmadan kaleme almıştı. Onun için her paragrafın başladığı yerde ben de yeni satıra geçtim. Metindeki her konuşmada yine satır başına aldım ve kalın hatla bilirttim.

İzah gerektiren, açıklanması gereken kelimeleri de açıklayıp dipnotta işaret ederek aldığım kaynağından gösterme ihtiyacı hissettim.

Cürcâni'nin *Tarifat*'ından, *Kâmusu'l-Arab* kitabından, Ezzerkeli'nin, *el 'Alam* ve'*l Mücemü'l-Vasit* 'ten destek almak suretiyle kavram ve kelimeleri açıkladım, metni kolay bir şekilde anlamak için dipnotlarla izahatlar getirdim.

Metinde gramer söz konusu olduğunda bir takım hataların olduğu tespit ettim. Mesela fiiller bazen mazi yerine muzarî yapılmış, müzekker ise müennese gibi telakki edilmiştir. Yani (ye) harfiyle değil (te) harfiyle

başlamaktadır. Bir örnek verecek olursak İstanbul nüshasında يعين, kelimesi, Bursa nüshasında تعين şeklinde geçmektedir. Hâlbuki doğru olan يتعين şeklindeki bir kullanımdır. Başka bir örnek te şu şekildedir: İstanbul nüshasında فيتعين, kelimesi, Bursa nüshasında فتعين, şeklinde yazılmasına rağmen, doğru olan yazım şekli ise فتتعين sözcüğüyle yapılandır.

İmla konusunda da bazı kelimeler hatalı yazılmış, özellikle hemze içeren kelimeler, şöyle: مبدأ yerine مبداء yazar, يؤول yerine يأوول yazar. Bu kelime ise الثلاثة yerine الثلثة yazdı. Müellif bu hatayı her zaman yapar, sanki o zamanki imla öyle.

İmla konusunda aynı hataların yapıldığı tespit edilmektedir. Örneğin, المحاذاة والموازاة kelimeleri المحاذات والموازات kapalı ta yerine açık ta ile yazılmıştır. Her ne kadar bu hata çok mühim olmamasına rağmen kapalı ta ile yazılması daha uygun ve meşhurdur.

Bazı fiillerin manası metinde Arapça olarak yazılmıştır. Oysa yazar Arapça'dan Türkçe'ye geçen ve Arapça'da kullanılmayan anlamı Türkçe'de kullanılan ile değiştirdiği için kelimenin anlamı tam olarak verilememektedir. mesela:

أخذ almak demektir, ama yazar bu kelimenin yerine قبل kabul kelimesini kast ederek bu kelimeyi almaktadır. تدخّل yerine مداخلة kelimesini kullanmaktadır, Arapça'da Tedehhül kelimesi Türkçe'de müdahele ile ifade edilmektedir.

Mazi ve müzarî fiilleri de birbiri yerine kullandığı tespit edilmektedir. Örneğin, يتغير yerine تغير yazdığını tespit etmekteyiz.

Metni bugünkü imla kurallarına göre yazmam gerekti. Zira el yazısının imlası eski usulle yazıldığını tespit ettim. Yani bazı kelimeler kısaltılarak yazılmıştır Şöyle ki, تعالى kelimesi yerine (تع) kelimesi, الشارح kelimesi yerine (ح) kelimesi, محال yerine (باطل) ,(مح) kelimesi yerine (بط) kelimesi, (تسلسل) yerine (تس) kelimesi, في حين yerine (رحمه ,(فح الله yerine (الظاهر ,(رح yerine (المطلب ,(الظ yerine (فحينئذ ,(المط yerine (ظاهر ,(فح yerine (حينئذ ,(ظ yerine (يخرج: ,(ح yerine ,يخ يظهر yerine يظ kelimesi yazılmıştır. Bunun nedeni tahminimce o zamanlarda mürekkebin az olması olabilir.

Yukarıda da söylediğim üzere bazı fiillerin yazılımında hatalar vardır; müzekker olması gereken kelimelerin müennes

olarak yazılması gibi. Mesela:تقتضي yerine تكون ,يقتضي yerine يكون kelimesi yazılmıştır. Bazen de ta-i marbuta olmadan kelimeler yazılmıştır. لزمت الجبال yerine ta harfi olmadan لزم yazılmıştır. Halbuki dağlar cem olduğu için müennes şeklinde yazılmalıdır. Yine تسمى yerine تختلف ,يسمى yerine فتكون ,يختلف yerine تنكشف , فيكون yerine ذهبت العقول , ينكشف yerine يعلمها , ذهب العقول yerine كان , يعلمه yerine كانت kelimeleri yazılmıştır.

Bazı kelimeler veya cümleler asıl metinde okunamadığı için ben üzerine en uygun geleceğini düşündüğüm kelimeyi koymak durumunda kaldım. Okuyanın dikkatini dağıtmamak için dipnotta değil de metnin içinde, köşeli parantez içine alarak ekledim.

Asıl metinde olmadığını bildiğim halde bazı ilaveler yaptım. izah etmek için kelimeleri tamamlamak durumunda kaldım. Örneğin konu başlıkları metinde olmadığı halde ben tercümede bunları ekledim.

Ayrıca bazı kelimeler İstanbul ve Bursa nüshalarında aynı şekilde değildir. Şöyle ki, الحد yerine الجزء, İstanbul nüshasında على السواء, Bursa nüshasında على السوية şeklinde,

المستقبل yerine الاستقبال yazılmıştır. Bunun normal olduğunu söylemem gerekir. Çünkü bazı yerlerde harfi cerler değişik yazılmış, bazı yerlerde isekelimeler farklı yazılmıştır.

Bundan başka asıl metinde adı geçen büyük filozof veya büyük bilginlerin hayatları, eserleri üzerine kısa bilgiler verdim veya isimsiz geçen kitapların yazarlarını dipnotlarla açıkladım.

Tez çalışmamda, müellif ile ilgili ne söylenmişse, hangi kitapta bilgi bulmuşsam bunları ele alıp değerlendirdim. Böylece okuyucuların asıl kaynaklara gitmeden metni okumasını ve anlamasını sağlamaya çalıştım.

İstanbul Süleymaniye kütüphanesinde bulunan el yazma metni, bilgisayar ortamına aktarıldıktan sonra İstanbul nüshasını (إ) işareti ile gösterdim. Bursa kütüphanesinde bulunan el yazma metnini ise (ب) işareti ile gösterdim.

Bursa nüshasında bulunup, İstanbul nüshasında bulunmayan kelime veya cümleleri bu şekilde işaretlerle ayırdım. Yani bu işaretler hangi kelimelerin yanında bulunuyorsa o kelime sadece ya Bursa nüzhasında ya da sadece İstanbul nüshasında bulunmaktadır.

Son olarak İstanbul metninin güzel bir hatla (Ruka'a) yazıldığını, ancak bir çok imla hatasını da içeridiği açıktır.

Bursadaki nüsha da benzer hataları ve noksanlıkları da barındırdığını belirtmek isterim. Muhtemeldir ki o dönemin imla geleneyi bu şekildedir. Hat ise (Talik). Türkçe düşünülüp Arapça yazıldığı için bazı yerler bu şekilde alışılmamış bir görüntü oluşturmuş olabilir.

Bursa metni üzerinde müellif Müeyyedzâde'nin ismini yazmıştır. Bu da metnin Müeyyedzâde'ye ait olduğunu göstermektedir. Bu ifade şu şekildedir:

مؤلفه مؤيد زاده رحمه الله

Buna karşın İstanbul nüshasında böyle bir ifade, açıklama bulunmamaktadır.

Bursa metni'nin tarihi ve yazıldığı yeri de bellidir, nasih şöyle yazmıştır:

قد فرغت من تنميقه بحسن توفيقه في قسطنطينية أواسط شوال سنة أربع عشر وتسعمائة

Yani Bursa metninin nasihi eseri, hicri 914 Şevval ayında (vefat etmeden on yıl önce) İstanbul'da yazmıştır. Bursa nüshasına karşın İstanbul nüshasında böyle bir açıklama yoktur., Müellif sadece yazma sebebini açıklamaktadır.

Bu nedenle müellifin yazdığı asıl nüsha ile karşılaştırmak istedim. Fakat gerek Ankara Milli Kütüphanesi'nde gerek Bursa Kütüphanesinde gerekse Süleymaniye Kütüphanesi'nde maalesef eserin başka bir nüshasını bulamadım. Bu hataların hepsini dipnotlarda gösterdim.

Metnin tercümesine başlamadan önce metnin yapısının İstanbul Süleymaniye ve Bursa kütüphanelerinde bulunan nüshalarına göre ayrı ayrı tanıtılması gerekir

İstanbul Süleymaniye kütüphanesindeki nushanın bilgileri:

Adı: *Risalet el havâşi ale' l-mavakif.*

Yazarı: Mu'eyyid Zade Abdurahman b. Ali al amasi.

Fiziksel Nitelik: 44 Yaprak. 11: satır

Demirbaşı: 02283.

Bölüm: Aya sofya.

Sayfa: 16, verak: 28, Satır: 11.

Metnin İstanbul nüshası 45 sayfadan oluşuyor, nüsha 3 konu içeriyor:

Havâşi Alâ Şerhi l-Mevakıf: Sayfa 1'den 28'e kadar

devam etmektedir.

Feraiz: sayfa 29'dan 31'e kadar devam etmektedir.

Dersü Şerhit- Tecrid ve Havâşih: sayfa 31'den başlayıp sayfa 45'a kadar devam etmektedir.

Güzel bir hat ile yazılmış. Bazen şarih, çok fazla fahiş/önemli olmayan olmayan hatalar yapmıştır. Bunları yukarıda zikretmiştim.

Bursa İnebey kütüphanesindeki nüshanın bilgileri:

Adı: *Hâşiyât el – Mavakıf.*

Yazarı: Muayyid Zade (Abdurrahman b. Ali Amasyalı) hicri 922

Nüsha 61 sayfadan oluşmaktadır. 57. varaktan 73. varağa kadar Cürcani'nin şerhi üzerine yazılmış olup, diğerleri ise farklı konulardır.

Satır: 16, toplam sayfa: 16.

Cilt nevi: sırt sertab,meşin,miklepli mukavva.

Nereden ve ne suretle Bursa Inebey Yazma Eser Kütüphanesine verildiği: Eminiye Dergahından. Şubat 1926.

Tasnif no: 297.4(077)=927.

Mülahaza: Cürcani'nin şerhi üzerine olup yalnız 5

mevkife ait olan ilahiyat bahsinin haşiyesidir. Başında 9 yk Akaid ait parçalar vardır.

Eser 57b-73b varakları arasındadır. Toplam 17 poz bulunmaktadır.

Bursa nüshasının hattı karışık olmasına rağmen okunaklıdır. Diğer imla hataları ve özellikleri ise İstanbul nüshasıyla benzerlik taşımaktadır.

Nüshalar genel olarak okunaklıdır, Süleymaniye'deki daha rahat okunmaktadır, çünkü hattı daha güzeldir.

İki nüsha arasında çok fazla fark yoktur. Ancak yapılan hatalar hemen hemen aynıdır. Buradan da nüsha yazarlarının ana nüshadan naklettikleri ve çoğaltma yaptıkları anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda da söylediğim gibi defalarca yazar tarafından tekrarlanan hatalar çok büyük hatalardan sayılamazlar.

Nüshanın üslubu, kelam ilmi olması dolayısıyla çok ağırdır. Cümleler bazen hiç anlaşılamamaktadır. Zira, alıntılar birbiri içerisine girmiştir. Yazarın sözünün ne zaman başlayıp ne zaman bittiği anlaşılamamıştır. Bundan dolayı da diğer kelam kitaplarından benzer konulara bakılmak suretiyle anlaşılmaya çalışılmıştır.

Maturidi olan nüshanın/haşiyenin yazarı eserini Sultan Beyazıt'a takdim ve hediye etmiştir. döneminde

oldukça meşhur bir zattı., Birçok yerde muallimlik yapıp ders vermiştir. Buradan yukarıda da açıklandığı üzere o dönemde Kelam İlminin çok yaygın olup, değer verildiği anlaşılmaktadır. Bu döneme kelam asrı da demek mümkündür.

Müeyyedzâde'nin haşiyesine konu edindiği meseleye oldukça hakim olduğu gözükmektedir. Çünkü şerhlere haşiyeler/ilaveler yaparken, onları açıklarken Şarih ile her zaman aynı görüşte değildir. Müeyyedzâde şarihin bazen yanlış yaptığını izah etmekte, bazen de doğru olduğunu söylemektedir. Örneğin şarihin "Bir derece farklılık hükmün değişmesini zorunlu yapmaz" sözünün doğru olmadığını bildirmektedir. Başka bir yerde şöyle demektedir: Şeyh İbn Sina'nın ifadesini şarihin dediği gibi anlamak biraz tuhaftır. Şeyh (İbn Sina) şifa adlı eseri başta olmak üzere birçok eserlerinde böyle olmadığını açıkça ortaya koyarken şarih nasıl olur da böyle bir iddiada bulunabilir? Birçok yerde kabul etmediği ve hatta çürüttüğü bir görüşü başka bir yerde nasıl kanıtladığını söyleyebiliriz?"

Eğer Müellifin/şarihin bir sözü başka kitapta geçerse onu delil olarak getirip onun üzerine açıklamalar yapar ve o sözün üzerine herhangi bir itiraz gelirse (Mütezileden veya başka fırkadan olsa) ondan bahseder. itiraz eden kişi veya fırka belli değilse, itiraz eden kişinin ismini zikretmeden

“şeyhin sözüne itiraz edildi” ifadesini kullanır:

“(Müeyyedzâde): İmam’a itirazım şöyledir: bu istidlal filozofların kelamında yoktur onların ilke ve prensiplerine aykırıdır. Nitekim onlar fiilleri şuursuz doğaya nisbet ederler.

(Müeyyedzâde): İmam Gazali bu delili “Tehafütü’l-Felasife” adlı eserinde aynen bu ifade ile zikretmiştir. Birinci önerme, maddesiz var olandır, her maddesiz var olan sırf akıldır. Sırf akıl karşısında tüm ma’kuller makşuftur. Zira idraki engelleyen onun madde ile ilintili olmasıdır. Fakat buna şöyle bir itiraz gelebilir: eğer onun sırf akıl olmasından onun her şeyi bildiği kastediliyorsa, “maddesiz varlık” ifadesinden anlaşılan akıldır. Yani iddianın ta kendisidir. Bu durumda nasıl delilin önermesi olarak zikredilebilir? Yok, eğer o kendini bilir deniyorsa, “Sırf akıl karşısında tüm ma’küller makşuftur” sözü tam ifade değildir. Ama “idraki engelleyen onun madde ile ilintili olmasıdır” mücerretler açısından olumsuzdur. Çünkü madde ile ilintili olmasından hariç engellerin olabileceği muhtemeldir. İmam Gazali’nin itirazına cevap: “sırf akıldan” onun her şeyi bildiği kasdedilyorsa, önerme muddaanın aynı değil, kulli bir meseledir

Filozof Tusi buna şöyle açıklama getirir: makullerin tasavvuru Allah’ın zatında çok olduğu kanıtlanırsa da bu Onun zatı ile ma’lul ve daha sonradan olduğu için Allah’ın

zatının tekliğine aykırı değildir. Şarih: "Şüphesiz ki, ilk varlıkla ilişkili olan şeylerin (levâzım) onun zatında olduğunu kabul etmek tek bir varlığın fail ve aynı anda mef'ul olduğunu kabul etmektir" ilkin izafi yada selbi olmayan sıfatlarla mevsuf olması" ve benzeri iddalar zahirde filazofların mezhebine aykırı sözlerdir."

Müeyyedzâde Cürcani'nin Mevakıf şerhinin tümünü haşiye etmedi. Bilakis ondan birkaç parça alıp incelemekle yetinmektedir. Bu incelemesini yaparken de, Kadı Cürcani: *Şerhül-Mevakıf*, Ebu Hamid El Gazali, *Tehafütül-Felasife*, İbn Sînâ: *el İşarat vet-Tenbihât*, *eş-Şifâ*, Nesireddin et-Tusi: *Kavâidül- Akâid*, *Şerhü el İşarat vet-Tenbihat*..., gibi birçok eser ile karşılaştırır, onlardan istifade eder. Bu eserlerin müelliflerinin de görüşlerini kendi açıklamalarına ilave etmek suretiyle objektif bir bakış açısıyla meseleleri izah etmeye çalışır, böylece de verimli bir sonuç çıkmasını sağlamaya özen gösterir.

Şu halde Müeyyedzâde sadece haşiye ile iktifa eden bir mütekellim olmaktan daha ziyade kendi görüşlereini de ortaya koyan ve onları daha önceki alimler karşısında savunan özgün bir kelamcı hüviyetini taşımaktadır. O bu yönüyle ayrıca , İcî'nin Mevakıf'ı, Cürcâni'nin Mevakıf Şerhi üzerine de talik yapmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM:HAVÂŞÎ ALÂ ŞERHİ'L MEVÂKIF'IN TÜRKÇE TERCÜMESİ

Mevâkıf Şerhi Üzerine Notlar *

İyiliği sonsuz ikramı bol Allah'ın adıyla

Ey Allah'ım! Sen yücesin! Bilim-mârifet ışıklarıyla İnsanlığa kemale erme yollarını gösterdin. Cehalet ve dalâletin girdabından kurtarıp asâlet ve mutluluk gemisine bindirdin. Sana hamd olsun ki bize sayısız güzellik ve nimet ihsan ettin. Bilgi ve muhakeme yöntemlerini öğrettin. Allah'ım! Bizi dünya ve âhirette her türlü felaketlerden kurtarıp umduklarımıza kavuşturacak rehber ve mürşit olarak gönderdiğin peygamber Muhammed (s.av)e, onun izini takip eden ailesi, sahabeleri ve tüm müminlere dua ve selamlar olsun. Dedikten sonra ifade etmek isterim ki:

Acele bir şekilde mevakıf üzerine yazmış olduğum bu notlarla, yanımdaki talebe arkadaşlarımla konuların mütaalası esnasında (beceriksiz zihnim ve hastalıklı gönlümün gücünün

---

*MÜELLİF:Müeyyedzâde Abdurrahmân b. Ali Amasyalı (ö. 1516/922)

yettiği kadar) bazı önemli bilgileri özlü bir biçimde vermeye çalışırken Allah'ın özel ikram ve ihsanda bulunduğu yüce makam sahibine hizmet etmiş olmayı temenni ettim. Bu zati aliye ye Allah Teâlâ kimseye vermediği fazilet, şeref ve yüce makam ihsan etmiştir.

Şeriatın temsilciliğini yapmış, dini mübin'i güçlendirmiş, hak dinin nuranî sancaklarını yeşil zirvelere dikmiş, şeriati garranın temellerini inşa etmiş ve onu göklere yükseltmiş gaziler ve mücahitler sultanı, İslamın hâmisi, müslümanların muhafızı, eşsiz gücü ve sağlam görüşleriyle müşrikleri ezen ve küfrüyü silen Sultanoğlu Sultan Muhammed b. Sultan Murad Han'ın oğlu Sultan Bayezid. Allah Teâlâ onun şan şevketini halkın refah kaynağı yapsın. Zira adaleti ve güzel siyaseti ile halkı huzur ve güvene kavuşturmuştur.

Evet, güzelliğin mükâfatı güzellik olmaz mı? Asıl hedefimiz Rabbim inayet, şefkat dolu engin ve kapsamlı ikramını kazanmaktır. Yüce Rabbimizden yanlışlarımızın örtülmesi, günahlarımızın bağışlanmasını niyaz ederiz. Derken gönlüm kederle doldu ve içimden şöyle demek geldi:

Hayırsızların cirit attığı, Musibetlerin yığılıp çıkmaza girdiği, zorlukların birbirini takip ettiği, gönüllerin kederle dolduğu bir vakitte mevlamın adıyla meramımı başlar ve muvaffak etmesini niyaz ederim.

Mevakıfın sahibi: Allah'ın zatı ve onun hakiki sıfatlarının hiç biri zamansal değildir der ve ezeli kelamın, " إنا أرسلنا نوحا" ayeti kerimesinde olduğu gibi- gelecekten bahsetmesine rağmen geçmiş zaman kipiyle ifade edilmesinin sebebini açıklıyor: Allah'ın ezeli kelam sıfatı açısından tüm zamanlar aynıdır. Ancak hikmeti ilahî bazen geçmiş zaman kipiyle bazen de gelecek zaman kipiyle ifade etmeyi uygun görmüştür. Böylece Mu'tezile'nin, "Kuran kadim olsaydı mezkûr ayet ve benzerlerinin yalan olması icap eder." İddiasıyla Kur'an'ın hudusunu ispat etmeye çalışmaları faydasız kalmıştır.

Ayrıca Mutezilenin bu iddiasına şöyle cevap verilir: Allah'ın kelamının zamansal olmaması kelamın üç zamandan birine işaret eder şeklinde olmamasıdır. Gelecek zamanı geçmiş zamanla yada geçmiş zamanı gelecek zamanla ifade etmenin caiz olması değildir.

Müeyyedzâde: Ezeli kelamın ilahî hikmete uygun olarak cari olması Allah kelamının ezeli yada hadis olması ile her hangi bir ilgisi yoktur. Zira her iki takdirin caiz olmasına bir mani yoktur. Ayrıca bu yöntemle Mutezilenin görüşünü çürütmeye çalışmanın pek yerinde olduğunu söylemek zordur. Çünkü Allah'ın kelamının zamansal olup olmamasındaki asıl tartışma konusu onun ezeli olup

olmamasına racidir. Onlara verilecek en güzel cevap şu şekilde olmalı: Sizlerin dedikleriniz nefsi kelamın hadis olduğuna delil değil lâfzî kelamın hadis olduğuna delildir. Ki lâfzî kelam aklî delillerle ona işaret eder. Öyle ise bu tartışmanın bir anlamı yoktur.

Mevakıf Sahibi: İzafiyetlerin yenilenmesi mümkündür; Bilginler bu konuda ittifak etmişlerdir. Şöyle ki "Allah âlemlerle birlikte vardır. Önce onunla beraber değildir" denir. Şüphesiz ki bu beraberlik zamansaldır. Allah'ın bu beraberlikle vasıflandırılması caiz iken neye zaman öncüllüğüyle vasıflandırılması caiz değildir? Arasında nasıl bir fark var ki biri olumlu diğeri olumsuz olsun? Ayrıca bu ifadenin şimdi, geçmiş ve gelecek zaman kavramlarının Allah'a nisbetle (izafiyetler itibariyle olsa bile) mümkün alabileceği anlaşılabilir. Böylece şarih'in Allah'ın ilminin zamansal olmadığını ispatlama çabası boşa çıkmış olur.

Hâdislerin Allah'ın zatı ile kıyamı mümkün değildir:

Mevakıf Sahibi: Hâdislerin Allah'ın zatı ile kıyamı mümkün değildir. Hâdisler Allah'ın zatı ile kıyamı hadiselerin ezeli ve sonsuzluğunu gerektirir. Öte yandan imkânın ezeliliği, ezeliliğin imkânını gerektirmez Şarih, imkân bahsinde imkânın ezeliliği ezeliliğin imkânını gerektirdiğini ileri sürmüştür. Hâsılı kelam şöyledir:

Hâdislerin ezeliliği mümkündür. Fakat onu hudusla mukayyet olarak kabul etmek (hudûs itibari olduğundan) mümtenidir. Öyle ise hâdislerin Allah ile birlikte var olması imkânsızdır. Eğer hâdisler Allah'ın zatından hariçtir kaydıyla bakılırsa zatî imkân söz konusu olamaz. Çünkü biz başkasından dolayı bir mümkün kabul etmeyiz. İşte bu Şarihin kelamının özetidir. Bu konu birkaç açıdan araştırılır:

Birincisi: Hâdis bu yönüyle bir kavramdır ve üç vasfın biriyle nitelenmesi gerekir: 1.Hadiseye varlık nispet edildiğinde eğer mümkün değilse zorunludur ya da mümtenidir. Ve bunların her ikisi de imkânsızdır. Mümteni zatın kayıt açısından iki vasfın birinden hali olmasını zannetmek de hayaldir. Çünkü bu durumda vucud ile kavram arasındaki nispetin ikisinin birinde inhisarı gerçekleşir. Örneğin insanın varlığı onun esmer ya da başka bir renkte olmasıyla kayıtlı değil mi? Ama onun varlığını cisim için mukayyet demek mümtenidir.

İkincisi: başkasından dolayı mümkün, başkasından dolayı imkâna sahip olana denir. Başkasının sahip olduğu imkâna sahip olan demek değildir. Öyle ise hudus kaydı ile var olan hadisenin imkânı başkasından dolayı mümkünlüğü gerektirmez. Bilakis bu şekilde kabul edildiğinde kendisinden dolayı imkânla mümkün olmasıdır.

Üçüncüsü: mezkûr kavramlardan herhangi biri

mevcutlara kıyasla bir şeyde var olabildiği gibi gayrimevcud kavramlara kıyasla da var olabilir. Eğer müşekkik, başlangıçta hadisenin hudusla muttasıf olması layezelde (var olmakta olan şeylerde) mümkün fakat ezel de (varolan şeylerde) mümtenidir derse, o zaman inkılab mutuhakkitir (terslik devam etmektedir). Müşekkin kelamı bu açıdan mumteni olmadığı da aşikârıdır. (Kelamın mevcuda nisbetle imkân dâhilinde olması bir şey ifade etmez. Çünkü her iki açıdan inkılab imkânsızdır. İmkânın ezeliliği ikinsinin birinde ezeliliğin imkânını gerektiriyorsa aynı şekilde diğerinde de gerektiriyor. Haşiye)

Allah'ın Kudretinin İspatı:

Mevakıf Sahibi: Eğer Allah Teâlâ bizzat mucip olsaydı hadislerin kadim olması gerekirdi. Hadislerin kadim olması batıldır. Bu mülâzemetin beyanı ise böyle olması durumunda hadis ve teselsülün şartlarına tevakkuf etmesidir. Bu delil şu iki metodun biri ile gerçekleşir: 1. Allah ve sıfatlarından başka her şeyin hudusu ve muteakip hadiselerin Allah'ın zatı ile kaim olmasının caiz olmadığını ortaya koymak. Buraya kadar zikredilenleri iyi kavramak bunu anlamayı kolaylaştırır.

Müeyyedzâde: Bu delilin adı geçen önerme ile de tamamlanması mümkün değildir. Zira sonsuza dek mutuakip yeniliklerin de (velev ki hadiseleri buna şamil edilse bile)

Allah'ın zatı ile kıyamının mümkün olmadığını ortaya koymak gerekir. Bahsedilenlerden dolayı bunun batıl olduğu söylenemez. Çünkü teselsülün batıl olmasıyla böyle bir ihtimalin batıl olması gerekmez.

Allah'ın Kudretinin Sonsuzluğu

Mevakıf Sahibi: Kudretin muktezası zatın kendisidir. Makduru musahhihi (doğrulayan, gerçekleştiren) ise imkândır. (Şarih) Çünkü makdur hakkında zorunluluk ve mumtenilik imkânsızdır. (Müeyyedzâde) Bu delil muddeinin lehine değildir. Çünkü makdur hakkında zorunluluk ve mumteniliğin imkânsızlığı imkânın tashihin gerektirmez. Belki musahhih daha özel bir şey olabilir. Ayrıca burada bilinmesi gereken iki nokta vardır:

Birincisi: Allah Teâlâ her mümkünü var etmeye ve yok etmeye kadirdir.

İkincisi: Her şey Allah'ın kudreti ile gerçekleşir. Birincisi ikincisinin olmasını gerektirmez. Çünkü bir şey'e güç yetirmek o şeyin hemen gerçekleşmesini gerektirmez. Bu delil birincisini ispat eder ama ikincisinin ispatı, Allah'ın kudretinin bir mevcudun icadına tellukunun caiz olmadığını ispat etmeye bağlıdır. Şöyle ki Allah bazı şeyleri, başlangıçta bu bazının Allah'ın kudreti ile suduru mümkün ise zorunlu yada tercihli olarak var eder ki bu, Allah'ın ulûhiyetinde bir

noksanlık gerektirmez. Çünkü ulûhiyetin muktezası her şeyin Allahın kudreti ve iradesine uygun olarak gerçekleşmesidir.

İstidlal Yöntemi

Mevakıf Sahibi: Bu istidlal ehli hak mezhebine göredir. Onlara göre ma'dum şey değil imtiyaz yada her hangi bir özelliğe sahip olmayan sırf yokluktur. Bu nedenle her hangi bir şekilde ma'dumlar hakkında ihtilaf söz konusu olamaz. (Müeyyedzâde) Bu delil mumtenilerin değil sadece mümkünlerin makduritinin Allah'a ait olduğunu ispat eder. Ama bu önerme mümkün ve mumteni tüm madumun makduriyetini zorunlu yapar. Mezkûr delil nasıl böyle bir zorunluluk üzerine mebni olabilir? Ayrıca hadis adem (yeniden varolabilecek yokluk) Allah için makdurdur. Kadim adem (ezeli yokluk) ise öyle değildir. İşte bu önerme o farkı ortadan kaldıracaktır. Keza bu önermeye göre Allah'ın kudreti ve iradesi bazı madumlara tealluk etmemeli ve bazı madumlar Allah'a tarafından bilinir olmalıdır ki, bu durumda zorunlu olarak Allah'ın ilminde mütemayizlik olurken bu ilmi mütemayizlik hasebiyle neden_biri diğerinden farklı özelliklere sahip olmasın? Bundan dolayı Allah'ın kudreti ve iradesi bazı madumlara tealluku caizdir.

Mevakıf Sahibi: Allah'ın kudretinin sonsuzluğunu inkâr eden fırkaların ikincisi müneccimlerdir

Müneccimler: Gezegenlerin süfli âlemde hadiselerin burçlar kuşağındaki deveranı,_konumu, birinin diğeri ve (müşahede ettiğimiz mevsimlerin değişimi gibi en bariz) süfli fenomenlerle olan ilişkilerini yanı sıra burçların insanlar üzerindeki etkilerini belirleyip yönettiklerini iddia ederler. Bu iddiaya şöyle cevap verilir: deveran ulvilik ifade etmez. Özellikle ikiz çocukların birinin mutlu ve diğerinin mutsuz olması gibi farklılık arz eden olgularda ulvilikten bahsedilmez. Doğum anındaki farklılığa da irca edilemez; zira (burçlardaki) bir derece farklılık hükmün değişmesini zorunlu yapmaz. Bu herkesçe kabul edilen bir gerçektir.

Müeyyedzâde: Öncelikle şu bilinmesi gerekir ki, müneccim kaynaklarında, ulvi varlıkların süfli hadiselerin faili olduğunu gösteren her hangi bir bilgi yoktur. Ancak su içmenin serinlemeye, sakmûniya (bir bitki türü kökünden müsil ilacı yapılır) ishale ve sebeplere bağlı olarak meydana gelen diğer olaylarda olduğu gibi birincisi ikincisinin gerçekleşmesinde etkili şartı, eyleme hazırlayanı, gerçek faili yada sıradan bir illeti olduğunu söylemişlerdir. Zaten sufli fenomenler arasında bu tür çoklu ilişkinin varlığı herkesçe kabul edilmektedir. Bunun için muhafazakârlar, insan vücudunun sağlılıkla ilgili durumlarını tamamen doğal şartlara bağlamasına rağmen tıp ilmine karşı gelmemişlerdir. Yani sufli varlıkların ulvi varlıklarla olan ilişkisi inkâr

edilmemiştir. Ayrıca biz bunları, Allah'ın ilmi ve hikmetinin delili olarak kabul ederiz ve aykırı görüşte olanları müfteri oldukları kanaatindeyiz.

Buna ilave olarak deriz ki, ikizlerin birinin mutlu diğerinin mutsuz olmasının sebebini spermin indiği an doğan burç olduğunu söylemeli. Çünkü onlar, insanın asıl burçunun spermin düştü anki burç olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak burç hükmün mebnisi olabilecek bir biçimde olduğu sanıldığından doğum anındaki burç onun yerini almıştır. (spermin rahme düştüğü an net olarak anlaşılamadığından o anki burç değil doğumun gerçekleştiği anki burç hesap edilmiştir).

Şarihin, "Bir derece farklılık hükmün değişmesini zorunlu yapmaz" sözü de doğru değildir. Öncelikle, onların birinin burcu bir burçlar kuşağının en son derecesi ve diğerinin de ilk derecesi olabilir. Burç kulesi, müselles, had, vech, bazı kedhadahlar, hilaçlar (yıldızların adı) ve burcu yönetenler bir birinden farklı olur. Diğer evtad ve evlerin (astrolojik manada) merkezleri için de aynı söz geçerlidir. Binaenaleyh, farkın sadece bir derece olmasına rağmen hükümlerde çok büyük değişiklikler olabilir.

İkinci olarak, onların sabit yıldızlar özellikle evtad derecesinde büyük olanların insanlar hakkında etkisinin büyük olduğunu söylerler. Şöyle ki, ğul'un başı o burçun bir

dercesine düşerse burç sahibinin boynuna vurur. Bu halde bir derce fark ile hükümlerin değişmeyeceği konusunda ittifak ettikleri nasıl tasavvur edilebilir?

Mevakıf Sahibi: Onlara deriz ki, felekler basittir dolayısıyla hepsi aynı hükme sahiptir. Sıcaklık, ışık ve benzeri dereceler mümkün değildir. Burçları bir yıldıza keza bir yıldızı diğer bir yıldızın evi (astrolojik manada) yapmak yada burçların bir kısmını şeref bir kısmını ise vebal yapılması mümkün değildir.

Müeyyedzâde: bir dereceyi sıcak yada ışık yapmak için onların burçlarının durumu ve (özellikle dünyanın meskün yerlerinde) sufli varlıklara nisbetle derecelerinin değişen olmasına dayandırmaları gerekir. Yıldızların etkisi ışınlarının sufli varlıklar üzerine ulaşma oranına göre faklılık taşır. Bu da yıldızların burçlar kuşağındaki durumuna göre değişmektedir. İşte bu nedenle burçların biri diğerine ev, bazıları şeref diğeri ise vebal sayılmıştır.

Ama şarihin, "bazıları şeref diğeri ise vebal" olarak isimlendirmesi çok yanlıştır. Zira onların örfünde kesinlikle böyle bir şey yoktur. Zira şeref'in karşıtı vebal değil hubut'tur. Ama vebal ise yıldızlar evinin karşıtıdır; başka bir şey değildir.

Müeyyedzâde: Onlara cevap verirken akla gelen şudur:

Müneccimler, insan ay açısından çıktıktan sonra atiye sona erene kadar yada hayat belirtileri ok yıldızı, gezegen vb. kesici ile karşılaşana dek ölmeyecektir. Nitekim şahısların vefatı yaşadığı memleket ve mevsimlerin durumuna göre çok değişen orandadır.

"Atiyelerin sona ermesi yada hayat belirtiliri ok yıldızı, gezegen vb. kesici ile karşılaşması" sağlam fıtrat sahibinin kabul edebileceği bir fikir değildir. Bu fikirden memleketlerin burçlarının anlaşılması da mümkün değil. Çünkü kuzey memleketlerinin burçları taun hastalığıdır diyemeyiz. Memleket sakinlerince de bu gayet aşikârıdır. Keza "insanların yetisi yer koşullarının değişmesiyle değiştiği için ulvi varlıkların etkisi de değişir" görüşü de üzerine hükümlerin bina edildiği kanunların külli olmadığını itiraf etmektir. Doğrusunu Allah bilir.

Mevakıf Sahibi: İlk felsefe usûlüne binaen Allah'ın ilmini ispat etme ile ilgili şöyle der: "Allah mücerret varlıktır ve her mücerret varlık külliyatın tamamını bilir".

Müeyyedzâde: İmam Gazali bu delili "Tehafütü'l-Felasife" adlı eserinde aynen bu ifade ile zikretmiştir. Birinci önerme, maddesiz var olandır, her maddesiz var olan sırf akıldır. Sırf akıl karşısında tüm ma'kuller makşuftur. Zira idraki engelleyen onun madde ile ilintili olmasıdır. Fakat buna şöyle bir itiraz gelebilir: eğer onun sırf akıl olmasından

onun her şeyi bildiği kastediliyorsa, "maddesiz varlık" ifadesinden anlaşılan akıldır. Yani iddianın ta kendisidir. Bu durumda nasıl delilin önermesi olarak zikredilebilir? Yok, eğer o kendini bilir deniyorsa, "Sırf akıl karşısında tüm ma'küller makşuftur" sözü tam ifade değildir. Ama "idraki engelleyen onun madde ile ilintili olmasıdır" mücerretler açısından olumsuzdur. Çünkü madde ile ilintili olmasından hariç engellerin olabileceği muhtemeldir.

İmam Gazali'nin itirazına cevap: "sırf akıldan" onun her şeyi bildiği kasdedilyorsa, önerme muddaanın aynı değil, kulli bir meseledir. Muddaa ise onun altında barınan cüz'idir. "sırf akıl"dan kasıt da önermelerde zikredilenlerin biri değil, ma'kullerin hepsidir. "Sırf akıl karşısında tüm ma'kuller makşuftur" ifadesi de muhakkiklerin görüşlerine uygun değildir. Çünkü onlar, bunu Allah'ın ilimin umumiliği konusundaki delil olarak değil onun ilminin başkasından dolayı genel bilgisine delil olarak almışlardır. Müeyyedzâde: bu itirazların hiç biri İmam Gazalinin itirazına cevap değildir.

Birincisi: Çünkü o sözel eleştiri olduğundan ibadetler konusunda kendi misli ile çekişmesi doğru değildir. Ayrıca bu durumda meseledeki amaç (ister gizli ister aşikâra) dava mertebesinde olur ki o meseleyi ispat etmek için önerme olarak sunulamaz.

İkincisi ise Şeyh(İbn Sina) "Şifa" adlı eserinde "varlığı

zorunlu olan sırf akıldır. Çünkü O her yönüyle maddeden mütemayizdir. Madde ve ilintileri bilinir olmaya engeldir" der ve şöyle devam eder: "aynı şekilde o sıfır makul yani bilinir şeydir. Zira eşyanın bilinir olmasına engel onun madde ve madde ile ilişkili olmasıdır." Böylece onların sırf akıldan kastettikleri muterizin öne sürdüğü şey olmadığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca muterizin iddiasına şöyle de cevap verilebilir: ikinci şıkta söylediklerinden caymanın bir anlamı yoktur. Keza sırf makulle, makullerin inkişaf etmesi ancak onun zorunlu olarak âkil / bilen olmasıyla mümkündür. Bu durumda faydasız mesafe uzatılmış olur. Evet, İmam gazaliye cevap olarak şöyle denebilir: sırf akılla engelsiz son derece genel bir müdrik (idrak eden) kastedilidi olabilir. Yani İdrak eden kendisi ile beraber başkasını da ihtiva eder. Zira genel kendi açısından geneldir, güç yetirendir. Ama subuti fertlerinin içinde ise lâfzî açıdandır.

Üçüncüsü: çünkü onun "Sırf akıl karşısında tüm ma'kuller makşuftur" ifadesi, onların kuralları gereğidir. Muhakkiklerinin sözüne nasıl uymasın? Çünkü âkil ve ma'kul olmaya mani/engel sadece madde ve madde ile ilişkili şeyler olsaydı maddesiz olan her şey her yönüyle her mücerreti bilen olması gerekirdi. Bu apaçıktır. Sonra muterizin "onlar delil olarak öne sürdüler..." Sözleri de çok tuhaftır. Çünkü o önermeden onun söylediği

anlaşılmamaktadır. Yani önerme iddianın zıttıdır. Zira sadece ma'kullerin inkişafını iddia etmektedir ki malumatların hepsinden daha özeldir. Eğer kabul edildiği takdirde de onların İmam Gazalinin ifadelerinde mezkûr önerme buna engeldir. Bu ister Allah'ın tüm malumatı bildiğine delil gösterilsin ister bazılarını bildiğine. İmam Gazali Şeyh(İbn Sina)' dan başka bir yöntem nakleder. O da âlem Allah'ın fiilidir. Fail fiilini bilen olmalı öyle ise Allah'ın âlemi bilmesi gerekir. Asıl gayemiz de budur zaten. Buna şöyle cevap verir: Allah'ın fiili ilk akıldan başka bir şey değildir. Bu önerme ile her şeyin Allah tarafından bilinir olması gerekmez.

Müeyyedzâde: İmam'a itirazım şöyledir: bu istidlal filozofların kelamında yoktur onların ilke ve prensiplerine aykırıdır. Nitekim onlar fiilleri şuursuz doğaya nisbet ederler.

Müeyyedzâde: Şeyh(İbn Sina) bu delili "Şifa" adlı eserin bu ifade ile zikretmiştir. O her şeyin başlangıcı olduğu için Onun zatıyla her şey anlaşılır. İmam Gazali de bunun aynısını nakletmiştir. Müellifin onların usul ve kurallarına uyumlu değildir" demesinin sebebi ise onların kelamını iyi takip etmemesinden neşet etmiştir. Zira Şeyh(İbn Sina) teliflerinin birçok yerinde özellikle "şifa" adlı eserinde Allah'ın her şeyin başlangıcı, başlangıçta her şeyin ondan sudur ettiğini açıkça ifade eder. Gerçek böyle iken nasıl Allah'ın tüm mümkünlerle ilgili ilminin fiili ilim olduğu

konusunda ittifak ettikleri söylenebilir? Her şey onun fiili değilse onların bu sözü doğru değildir. Çünkü Allah'ın fiili ilmi fiilin failinden sudur etmesine neden olduğundan, akıllar, doğalar mekanizmalar ve koşullar yerindedir. Şeyh(İbn Sina) "şifa" adlı eserinde, doğal faillerin sadece harekete geçirme hariç hiçbir etkisi olmadığını açıkça ifade eder. Yani maddeyi eylemi kabul etmesi için hazır duruma getirmektir. Filazof Tusi, İşaret adlı eserin şerhinde, şöyle açıklamada bulunur: Her şeyin Allah'tan sudur ettiğini herkes kabul eder. Bu demek oluyor ki, filazofları Allah'ın kudretinin şumulünü inkâr eden fırkalardan saymanın luzumü yoktur. Ancak kudretin manasına muhalefet ettikleri yada Allah'ın kudretinin bazı mümkünlere tealluk etmediğini iddia ettiklerinden inkârcılardan sayılabilirler.

Şeyh(İbn Sina) bu delili "İşârât" adlı eserinde şöyle zikreder. Varlığı zorunlu olan Allah'ın zatı kendi zatı ile bilir olması onun kayyumiyetini gerektirir ve çokluk anlaşılır. Ancak bu çokluk lüzumlu bir şekilde daha sonra olmuştur. Yani bu çokluk onun zatı içinde değerlendirilemez. Zatın lüzumlarından olan çokluk ister mütemayiz olsun ister olmasın vahdaniyete aykırı değildir. Zira ona izafe edilen ve izafe edilmeyen birçok lüzumlar olabilir. Selbiyat da çok olabilir. Bu nedenle onun isimleri çoktur. Fakat bu çokluk onun zatının tekliğini etkilemez.

Filazof Tusi buna şöyle açıklama getirir: makullerin tasavvuru Allah'ın zatında çok olduğu kanıtlanırsa da bu Onun zatı ile ma'lul ve daha sonradan olduğu için Allah'ın zatının tekliğine aykırı değildir.

Şarih: "Şüphesiz ki, ilk varlıkla ilişkili olan şeylerin (levâzım) onun zatında olduğunu kabul etmek tek bir varlığın fail ve aynı anda mef'ul olduğunu kabul etmektir" ilkin izafi yada selbi olmayan sıfatlarla mevsuf olması" ve benzeri iddalar zahirde filazofların mezhebine aykırı sözlerdir. Bu noktadan hareketle, Şeyh(İbn Sina), "Zat'a ilaveten sıfatın da varlığını söylediğinden" felsefi usullere muhalefet ettiği, felsefi usullere ve filozofların mezhebine aykırı yeni bir mezhep oluşturduğu düşünülmüştür.

Müeyyedzâde: Şeyh(İbn Sina)nın ifadesini şarihin dediği gibi anlamak biraz tuhaftır. Şeyh(İbn Sina) şifa adlı eseri başta olmak üzre birçok eserlerinde böyle olmadığı açıkça ortaya koyarken şarih nasıl böyle bir iddiada bulunabilir? Birçok yerde kabul etmediği ve hatta çürüttüğü bir görüşü başka bir yerde nasıl kanıtladığını söyleyebiliriz? Mezkûr ifadenin anlamı şöyle olmalı: onun aklı zatı iledir; aklın malulâtı ile aklı zorunlu yapmıştır; böylece zatından sudur ettiği için zatıyla kaim birçok makuller meydana gelmiştir. Ancak bu onun zatında yeralmıştır demek değildir. Nitekim Şeyh(İbn Sina) da diğer eserlerinde konuyu böyle

özetlemiştir. Çokluk hariçte var olan çokluktur. Müteselsil bir şekilde zatı için ma'luldür. Zattan müteahhirdir. Zatın bir halidir. Onun ifadesinde kesretin Allah'ın zatıyla kıyamından bahis yoktur. Sadece onun makuliyetinden bahsetmektedir ki, makulün aklın zatında hulul etmesini zannetmiştir; o kadar. Nitekim bu itiraza kendisi şöyle cevap verir: varlığı zorunlu olan için varlıkların makuliyeti onun başkasına olan makuliyetine benzemez. O, Allah açısından makuldür. Yani Allah'tan sudur etmiş ve onun feyzidir. Allah'ın zatında yer almış başka bir varlık manasına değildir. Bu yargı aklî varlıklara özel bir yargı değildir. Zira her cüzî hissî varlık da hissî olma itibariyle değil onun tüm sıfatları ve kendisine has şeyler (levâzımı) tarafından bilinen olma itibariyle Allah'ın feyzidir. Hissî olan her şeyin sadece kendine uygun bir makuliyeti vardır. Dolayısıyla, ister cüz-î ister külli olsun hiçbir şey onun ilmi dairesinden hariç değildir. Her cüz-îyata uygulayabileceğimiz aklî tasavvur Allahtan sudur ettiği için ona makuldur. Ama aklî cevherler onun zatı ile kaimdir. Bu durumda Şeyh(İbn Sina)'nın muradı şarihin bu bölümde en önemli konu olarak zikrettiği husus olmalı.

Müeyyedzâde: Eğer, bu durumda Allah'ın eşyayı bilmesi infialî olmaz mı? Denise; buna Şeyh şöyle cevap vermiştir; derim: bir şeyin zihninde var olması senin o şeyle ilintili olmanı gerektirmez. O şeyin senin zihninde varlığı

senin onu bilmendir. Aynı şekilde tüm varlıkların Allahtan feyzetmesi Allah'ın zatı açısından makuliyetidir. Eğer onun sebebi olsaydı Allah'ın ilmi infialidir dene bilirdi. Ama her şeyin onundan feyzetmesine neden olan fiili ilim başka bir ilimdir ki, onun Allah'ın zatı, kudreti ve iradesinin özü olduğunu söylemişlerdir. Öyle ise bu, Allah'ın zatına bürünmüş olan ilimdir ki; bütün malulatı aynı anda bilir. Bu birincisinden öncedir. Nitekim icmalî ilim tafsılî ilme önceliği böyledir. Onların düşüncesine göre sanki kaza ve kader bu iki ilimden ibarettir ki bahsimiz bu değildir. (bu konuda bilgi edinmek isteuyen ilgili kaynaklara bakması rica olunur). O zaman, "Allah'ın varlıkları bilmesi onun feyzidir" ifadesi kabuldür. Ama "Allah'ın ilmi onun zatı, kudreti ve iradesinin özüdür ve Allah'ın külliyi bilmesi fiili ilimdir çünkü külli var olan şeydir" ifadesi böyle değildir. (Hocazade olarak bilinen zatın getirdiği şüphenin reddine işarettir. = haşiye)

Eğer onların sözünden kasıt bizim zikrettiğimiz değilse şarihin kelamının zahirinden, zorunlu olarak aklî cevherlerin Allah'ın eşyayı bilmesine araç olduğu anlaşılır. Hâşâ Allah'ın ilminin böyle olması onun yüceliğine yakışmayacaktır. Allah yücedir büyüktür.

Şeyh(İbn Sina) İşârât adlı kitabinde şöyle der: aklî suret harici suretten istifade edebilir. Nitekim göğü zihnimizde

tasavvur ederken hariçteki gökten istifade ederiz. Bazan suretlerin kuvveti âkileye öncelik etmesi ve daha sonra haricte varlık kazanması mümkündür. Bir şekli zihnimizde tasavvur ettikten sorna haricte var ettiğimiz gibi. Bu itibarle akılda tasavvur edilen her şeyin var olması zorunludur. Bu iki itibarın her birinde aklî sebeblerle a'yandaki suretlerin var olması için onun mucidinden hariç aklî bir tasavvur edenin olması gereke bilir ki, cevherde ma'kul tasavvura kabildir. Keza aklî cevherin kendinden yada başkasından dolayı bir musavvir olabilir. Aksi takdirde ayrıt edici akıl sonsuza dek devam eder. Zorunlu varlığın zatı da böyle olması gerekir.

Şarih, bu kelamdan her şeyin seretinin kendinden dolayı zorunlu varlığın zatında var olduğunu anladığı için, makul suretlerin kendinden dolayı âkıl'ın zatında nasıl mecut olabileceği sorusunu sormuştur. Zira fail aynı anda kabil yani fiili kabul eden (mef'ûl) nesne olamaz. Ayrıca infiallerin mevcudiyeti konnusunda başka bir gçrüş daha vardır. Zira güçten dolayı var olan akıl harici bir etken olmadan eğleme geçemez.

Müeyyedzâde: Şeyh(İbn Sina)nın kelamı şöyle özetlenebilir: ilim bazan fiilî olur bazan da infialî, bunların her biri kendinden dolayı akla ulaşır yada başkasından dolayı. Zorunlu varlık Allah'ın ilimi fiilî ilimdir bilginin hasili de kendi zatından dolayıdır. Eğer aklî suretlerin elde edilmesiyle

değilse bir şeyin fail ve aynı anda kabil yani fiili kabul eden (mef'ûl) nesne olması gerekmez. Şeyhin aklî suretlerden kasdı ilimdir; başka bir şey değil. Ancak şarih, aklî suretler lafzına bakmış ve bu itirazı ileri sürmüştür.

"Fiili ilim, aklın kendi zatından dolayı elde ettiği ilimdir" ifadesi, mefhumu itibariyle Allah ve başkasını kapsayacak şekilde daha genel olsa da, hakikatte zorunlu varlık Allah'ın zatına mahsustur. Zira Allah'tan başka aklî cevherlerin ilmi Allah'ın feyzidir. Nitekim şarih, Allah'ın zatından başka hepsinin istisna edildiğini beyan edecek ve ikinci görüşe cevap verecektir. Şöyle ki, kendinden dolayı aklî cevherin infiali ilminden kasıt, tıpkı, konuşan nefiste olduğu gibi, feyzin ilk kaynağından, ulvî kuralların hiçbirinin aracılığına muhtaç olmadan aklî suretleri feyiz olarak alma konusunda, kendi kendine yeterli olmasıdır. Bu da ilk aklın ilmine mahsustur. Eğer onun infiali ilmi varsa musavvir aklî sebepten kasıt, suretlerin feyzinden ve onun feyzine aracı olandan daha geneldir. Keza, "başkasında değil kendinden dolayı" ifadesinden kasıt da her iki sureti kapsayan bir manadır. Ve hepsinin zorunlu varlığa isnat edilmesi Şeyhin kelamını Şarihin anladığı manaya hamletmeyi engeller. Zira infiali ilim, zorunlu varlığın başkası içindir. O zaman onun için aklî suretler, onları var etme manasında nasıl kendinden olabilir? Sonra şeyh normalde lafızlar konusunda fazla hassas

değildir. Dolayısıyla şarihin yapması gereken, her makama göre doğru manayı ta'yin etmek; yani "işârât"te geçen ibarelerin zahirine itiraz etmekten ziyade olabildiğince doğruya hamletmesi gerekirdi.

Mevakıf Sahibi: Filozoflar mükemmel ilmin illet hususiyetiyle dolaylı yada dolaysız sudur eden ma'lullerin hususiyetiyle mükemmel ilim olmasını gerektirdiğini söylemişler. Yine Allah'ın hakiki sıfatlarında tağayyur gerektirdiğinden cüz'iyatla ilgili ilminin olmadığını iddia etmişlerdir. Bazı muhakkikler bu görüşe itiraz etmiş ve onların kelamında tezat olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü külliyat gibi cüz'iyat da Allah için ma'luldur. Onların mezkûr kuralları gereğince de Allah'ın onları bilmesi icabeder. Ancak onlar zanni bilimcilerin yaptığı gibi tağayyurun mani i sebebiyle Allah'ın cüziyatı bildiğini nefyetmek için kendi kurallarını tahsis etme yoluna gitmişlerdir. Buna da tağayyurun mânii sebep olmuştuur. Örneğin Muhakkiklerden Tusi şöyle der: bu kurallar gereği Allah'ın cüziyatı (genel itibariyle de olsa) bilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Fiziksel parçacıklar ancak duyularla algılanabildiğinden Allah hakkında olumsuzdur. Ancak külliyat böyle değildir. Allah'ın külliyatla ilgili bilgisi onun illetleriyle hâsıldır ve tenakuz söz konusu değildir. Ancak fiziksel parçacıkları bilmek için duyulara ihtiyaç duymak bize ait bir zorunluluktur Allah

hakkında böyle bir zorunluluk söz konusu değildir.

Müeyyedzâde: Bu yukarıdaki itirazın cevabı değildir. Çünkü onun amacı onların kelamındaki tenakuzu gidermektir. Allah'ın külli itibarla cüz'iyatı bildiği ispatlanınca bu tenakuz giderilmiştir. Sonra onların duyuya inkâr etmeleri amaç dâhilinde olmayan başka bir konudur. Burada delillendirilmiş olması yada olmaması önemli değildir. Duyunun fiziki âletlere ihtiyacı mahsusun suretinin hissedenin zihninde meydana gelmesi ilkesine mebnidir. Mahsusat suretler bir konum olduğundan sadece kendisi gibi ölçülen şeylerle intibası olur. Eğer bu iki önerme doğru ise bu kural sadece bizim hakkımızda değil her şey için geçerlidir. Eğer doğru değilse bizim hakkımızda da geçerli değildir. Yani "zorunlu varlık hakkında değil bizim hakkımızda böyledir" ifadesi manasızdır.

Allah'ın ilminin şumülünü inkâr eden beşinci fırka filazoflardır. Onlar Allah'ın cüz'iyatı bilmediğini ileri sürerler. Çünkü onlara göre Allah'ın cüz'iyatı bilmesi onun ilminin teğayyurunu yada kimi zaman cehlini gerektirir. Allah Teâlâ bunun her ikisinden münezzehtir.

Mutezile âlimlerinin ileri gelenleri bu şüpheye şöyle cevap vermişlerdir: Allah'ın ilmi var olan ve var olacaklar açısından aynıdır. Fakat biz gaflete düşebildiğimizden ikinci bir ilme muhtacız. Allah hakkında gaflete düşme söz konusu

olmadığından ikinci bir ilme muhtaç değildir. Nitekim filazoflar Allah'ın ilminin zamansal olmadığını ileri sürmüşlerdir. Yani Allah'ın ilmi konusunda geçmiş, şimdiki yada gelecek zaman söz konusu olamaz. Zira şimdiki zaman dediğimiz benim hükmettiğim zaman, gelecek zaman benim hükmettiğim zamandan sonra demektir. Öyle ise zamanları kuşatan Allah hakkında geçmiş, şimdiki yada gelecek zamandan bahsedilemez. (Bu ikisi Allah'ın cüziyatı bildiğine delildir. Onlar ister zamansal olsun ister zamandan mücerret olsun cüz'idir.

Şeyh(İbn Sina) bu konuyu eserlerinde iki açıdan delillendirmiştir. Birincisi: Zamansal ilim malumun değişmesiyle değişir. Allah'ın ilminin böyle olması imkânsızdır. Öyle ise Allah'ın ilmi zamansal değildir. İkincisi: Zamansal ilim cismani âletlere muhtaçtır. Allah'ın ilminin böyle olması imkânsızdır. Öyle ise Allah'ın ilmi zamansal değildir. Birinci delilin birinci önermesinin açıklaması şöyledir: ilim sıfat olduğu için maluma izafe edilmesi gerekir. Malumun değişmesiyle (tıpkı iki muntesibin biri değiştiğinde nisbetinin/oranının değiştiği gibi) izafet de değişir. Bu değişiklikten dolayı (tıpkı ihtiyaç değiştiğinde ihtiyaç duyulan şeyin değiştiği gibi) ilmin değişmesi de kaçınılmaz olur. Ama ikincisi apaçıktır.

Ama ikinci delilin birinci önermesi: çünkü onlar, bir

şeyi bilmek eğer bizzat duyuya veya müşar ileyhe dayanmıyorsa cüz'i değildir ve o, bir şeyi bilmek sayılmaz derler. Yine zorunlu varlığın müşarunileyh olan cüz'ileri bilmesi caiz değildir, derler

Mesela: bu, bir güneş tutulması (müşar ileyh) veya bugün yada yarın olacak güneş tutulması denirse, o genel itibariyle yarını bilir. Ama müşar ileyh bilmez. Zamansal şeyler şimdi, geçmişte yada gelecekte olacak itibariyle idrak etmek bir yanılsamadır. Çünkü o duygu olarak durumu güncel meseleler haline getirir, geçmiş ve gelecekten ibaret farklı sınırlar belirlenir ve zamansal mahsusat zamanların birine atfedilir.

Bu açıklamadan anlaşılacağı gibi, Allah'ın ilmi zaman üstüdür küllidir. Zamansal ilim ise üç zamanın birinde gerçekleşir ve cüz'idir. Eğer bunlar anlaşıldıysa diyebiliriz ki, Mutezilenin cevabının hedefi, cüz'iyatla ilgili külli ilmi ispat etmektir. Bunda bir beis yoktur. Çünkü onlar Allah'ın cüz'iyatla ilgili ilmine mutlak surette inkâr etmiyorlar. Belki onun cüz'iyatları bilmesi cüz'ilik üzerinedir; derler.

Şeyh(İbn Sina) "Şifa" adlı eserinin ilahiyat bölümünde şöyle der: "zorunlu varlık herşeyi külli itibarla bilir. Ve buna rağmen Yerde ve gökte zerre ağırlığınca hiç bir şey onun ilminden saklı kalmaz. Bu tasavvur edilebilmesi için bilginlerin lütfuna ihtiyaç duyulan harikalardandır".

Başka bir yerde de şöyle der: "İlk şahsı, şahsına ait halleri, vakitleri yerleri ona ulaştıran sebepleri bilir. Bunların hepsini kendinden dolayı bilir. Çünkü onun zatı sebeplerin sebebidir. Eğer hedef onun cüz'i esaslara göre cüz'iyatı bilmesi ise zerre ağırlığınca hiç bir şey onun ilminden saklı kalmaz. Fakat O, zaman üstü bir bilgi ile bilir. Ama bu, yukarıda zikrettiğimiz kurallarına uyuşmadığından doğru değildir. Çünkü cüz'iyatla ilgili bilgi zorunlu olarak o cüz'iyatın değişmesiyle değişir. (Eşari mezhebinde olduğu gibi, ilim değişmese de cüz'i değiştikten sonra bizzat o cüz'ile ilgili ilim mükevven değildir= haşiye). Fakat böyle bir cevapla itirazdan kurtuluş yoktur. Cumhur Eşari tarafından öne sürülen bu cevap, mutuğayyırlığın sadece izafi olmasıdır. Şarih bu konuyu açıklarken şöyle der: zorunlu varlık olan Allah Teâlâ mekân üstü olduğundan ona göre bütün mekân aynıdır. Onun hakkında uzaklık, yakınlı ve orta mesafe söz konusu değildir. Aynı şekilde O ve sıfatları zaman üstü olduğundan hakkında geçmiş, gelecek ve şu an gibi kavramlara da yer yoktur. Allah'ın ilmi ile ilgili oldu, olan ve olacak şeklinde ifadeler yer almaz. Sebebi:

1. Yakınlık, uzaklık ve orta mesafe mümkünler arasındaki nisbi kavramlardır. Eğer bir şey mekânsal değilse ona nispetle yakınlık, uzaklık ve orta mesafe söz konusu değildir. Bunlar zaman üstü varlık için kıyas kabul etmeyen

sıfatlardır. Yani zamana ait bu sıfatlar Allah'a nispet edilemez. Aslında sudur eden fiil sonrasına nispetle geçmiş öncesine nispetle gelecektir. Fakat sudur gerçekleşmemişse öncesi nispetle geçmiştir. Geçmiş ve gelecek arasındaki müşterek nokta şu andır. Bunların hiçbiri herhangi bir şeye kıyasla zamana isnat edilen izafiler değilken nasıl oluyor da zaman halleri mekânla kıyas edilebilsin?

2. Zikredilen gerekçelerin hiç biri Allah'a nispetle geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olamaz. Bu Allah'ın ilminin zamanın üç biriminin birinde gerçekleşen şeylerle ilgili olmadığı manasına değildir elbette. Ayrıca birincisinden dolayı ikincisi zorunlu olur da denemez. O zaman Allah'ın ilminde uzaklık, yakınlık ve orta mesafe yanı sıra Allah'ın nitelenmesi imkânsız olan her niteliğin Allah'ın ilminde olmadığı anlaşılır.

3. Zaman sıfatları her hangi bir şey Allah'a nispetle düşünüldüğünde bu sıfatlara sahip değilse de zamansal olarak düşünüldüğünde bu sıfatlara sahiptir. Bu şeyler zamanın üç biriminin birinde gerçekleşme açısından Allah'ın ilmi ile irtibatlıdır. Aynı şekilde çizgilerin paralelliğiyle de irtibatlıdır. Ancak Allah Teâlâ cisimlere ait sıfatlardan münezzehtir.

4. Eğer zamanın üç biriminin biri ilme dâhil dersek ilmin zamansal olması ve ulvi feleğin değişen cüzi

mahsusatla muttasıf olmaması gerekir. Zira onlar bu manada zamansal değildir.

5. Çünkü zorunlu varlık olan Allah Teâlâ göreceli, zamansal ve değişen izafetlerle muttasıf olabilirse neden bu kadariyle geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman Allah'a atfedilemez? Allah'ın zatı ve hakiki sıfatları zamansal değilse bir şeyin Allah'a nisbetle geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olamayacağının delili nedir?

6. Zaman, külli açıdan bilinebildiği gibi cüz'i açıdan da bilinebilir. Mesela bu zaman ve o zaman tabirlerini çok kullanırız. Zorunlu varlık olan Allah Teâlânın ilmi ikinci açıdan baktığımızda zorunlu olarak zamanın değişmesiyle değişir. Zamanın üç biriminin birine atfedilsin yada edilmesin fark etmez. Ama birinci açıdan baktığımızda değişmez. Fakat bu durumda Allah'ın zamanın biriminden biri ile muttasıf olmamasını iddia etmenin bir anlamı kalmaz. İnsanoğlu zamansal varlık olmasına rağmen bu ilmi elde edebilir.

7. Mutezilenin cavabını bu açıdan anlamak eksik bir anlayış olur. Zira cüz'iyatları bilen ilim cüz'i açıdan değişmez. Onun ilmindeki zaman müdahalesine özel de değildir. O yada bu şekilde, zaman göz ardı edilirse bile ilim malumların değişmesiyle değişir.

Burada hedef Allah'ın cüz'iyatı bilmediği konusundaki

kuralları tümden kaldırmak olmayıp Allah'ın cüz'iyatı mutlak surette bildiğini ispatlayacak bir cevap da verilmesi gerekir. Filazofların, "Şu anda Zeyt'in evde olduğu konusundaki ilim o evden çıktıktan sonra değişir" şeklindeki görüşleri cüziyatı bilen ilmin değişmesine örnektir. Çünkü bu, zaman_müdahelesi olan bir örnektir. (Tusi, ez-Zehir). Fakat burada ilginç olan onların ifadelerinin Allah cüz'iyatın özelliklerini ve hükümlerini bilir anlamına geldiğini zannetmesidir. Yani Allah cüz'iyatı cüz'i açıdan bilir. Buna şu şekilde cevap verilmiştir: bu anlayış filazofların müteşekkil cüz'iyatı bilmek cismanî âlete muhtaçtır sözleri ile çelişir. Ne şekilde olursa olsun onların mezhebine muhalefet etmek onların temel prensiplerinin biri nedeniyledir ki, bu da mezheplerinden kurtulmayı gerektirir.

Yukarıda zikrettiklerimizi kavradıktan sonra anlaşılır ki, bu muhalefet onların Allah cüz'iyatın özellikleri ve hükümlerini cüzilik açısından bilir dedikleri takdirdedir. Fakat onlar Allah cüz'iyatı külli açıdan bilir ve her cüz'ü kendisine has bir açıdan bilir derler. Doğrusunu Allah bilir

SONUÇ

Mevâkıf, bilindiği üzere kelam ilminde meşhur olduğu kadar sistematik yönüyle de ön plana çıkmış bir kitaptır. Üslup olarak diğer kelam kitaplarından çok daha sistematik olmasına rağmen, ele aldığı konular oldukça felsefi olduğundan onun üzerine birçok şerh yazılmıştır. Şerhlerin de her bir tanesi üzerine haşiye yapılmıştır. *Mevâkıf* üzerine yapılan şerhlerin en meşhur olanı Seyyid Şerif Cürcâni'ye aittir. Onun tarafından kaleme alınan Şerh, *Mevâkı'f*ta anlaşılmayan meseleleri güzel bir şekilde açıp izah ettiği, aynı zamanda mübhem kalan bazı meseleleri açıkladığı ve örneklerle şerhini takviyye ettiğinden güzel ve değerli bir şerhtir. Mevâkıf hakkında yanlış düşüncelerde bulunan kimseler, Cürcâni'nin şerhini okuduktan sonra Mevâkıf'ın ne kadar haklı ve önemli olduğunu anladılar.

İşte Amasyalı kelamcı Müeyyedzâde de başkalarının yanında Cürcâni'nin *Şerhu'l-Mevakıf*'ına bir haşiye yazdı. Şerhu'l-Mevakıf'ta müellife göre kapalı kalan hususları daha da açıklayıcı bir yapıya kavuşturdu. Bunu yaparken her konuda Şerhu'l-Mevakıf müellifine bağlı kalmayıp, farklı düşündüğü meseleleri cesaretli bir şekilde ortaya koymaya çalıştı. Aslında kolaylıkla haşiye dönemi olarak ta

isimlendirebileceğimiz bir dönemde adı her ne kadar haşiye olsa da, bir müellifin kendi düşünce ve fikirlerini yazdığı eserde özgün bir şekilde ön plana çıkarmasını tespit etmemiz beni oldukça heyecanlandırmıştır. Tezimin belki de en önemli sonuçlarından bir tanesi bu durumdur. Tezimde Müeyyedzade ile yoğunlaşmam Amasyalı olması bağlamında başka bir ayrıntıyı da yakalamış oldum. Bu da Amasya'da müellifimizden başka kelamcıların da yetişmiş olmasıdır. Bu da tezimde ulaştığım sonuçlardan bir başkasıdır.

Son olarak şunu söylemem mümkündür ki, Osmanlı Döneminde yetişmiş o kadar önemli kelamcı vardır ki, bunların eserleri maalesef gün ışığına çıkarılmayı beklemektedir. Ben tezimde bunlardan bir tanesini ele alıp gerek Türk gerekse Arap bilim çevrelerine tanıtmaya çalıştım. Ancak benim çalışmam bireysel boyutta yapılan bir çabadan öteye geçmemektedir. Bu tür çalışmaların arttırılması bir tarafta Arapçaya vakıf olmayanların Osmanlı Döneminde yapılan bilimsel faaliyetlerin farkında olmasını sağlayacak, diğer taraftan ise Arap bilim çevrelerinin dikkatlerinin Türkiye'de İslam ilimleri sahasında yapılan araştırma ve çalışmalara çevrilmesine sebep teşkil edecektir.

KAYNAKÇA

Curcani, Seyyid Şerif. *et-Tarîfat*, thk. İbrahim Ebyari, Darun-Nefâis, 2007.

Curcani, Seyyid Şerif. *Şerhu'l- Mevâkıf*, Saadet Matbaası, Mısır,1907.

el-Bağdadi, İsmail Paşa. *Hediyeu'l- Ârifin Esmâu'l- Müellifin ve Esâru'l- Musannifin*, İstanbul Matbaası, Cilt 2, İstanbul 1955.

el Habeşi, Abdullah Muhammed Ebudabi. *Câmiu'ş- Şurûhi ve'l- Havâşi*,, Cilt 3, 2004,

et-Tahrani, Şeyh Ağa Bezreğ. *Ezzerî'e ilâ Tesânif i'ş-Şiie*, Cilt 3.

Hacı Halife. *Keşfü'z-Zunûn An Esamu'l- Kutubi ve'l- Funûn*, thk.: Muhammed Şerefuddin Yaltkaya, Darül Fikir baskısı, Cilt 2, 1428.

El-İci, Adudiddin. *el Mevakıf*, tah. Dr. Abdurrahman Amire, Darül Cil, Birinci Baskı, Cilt 1, Beyrut. 1997.

Kehale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l Müellifin. Müessetu'r-Risale*, Cilt 12, 1994.

Kunevi. *el Fevâidu'l- Behiyye*, Işık Kitabevi, İstanbul, 2012.

Kur'an-ı Kerim.

Mahluf, Şeyh Muhammed b. Muhammed, *Şeceretün Nur,* thk: Abdulmecid Hayali, Darü'l Kutuubi'l İlmiye, 2010.

Müeyyedzade, Abdurrahman b. Ali. *el-Havâşî alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul ve Bursa nüshaları).

Sadi, Ebu Habib. *el Mevsûatu'l- Arabiye,*: "el İci Maddesi".

Sami, Şemsettin. *Kamusu Türki,* Kapı Yayınları, Cilt 4, 2009.

Takuş, Muhammed Suheyl. *Târihu'l Osmaniyyin Min Kıyâmu'd-Devle İle'-l İnkılab ale' l- Hilafe.*

Taşköprülüzâde, 'İsâmu'd-dîn Ebu'l'Hayr Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mânîye Fî 'Ulemâ'i Devleti'l-'Osmânîye,* (neş. Ahmed Subhi Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1985.

Türk Dil Kurumu (On-Line)

ez-Zerkeli, Hayruddin. *el A'lâm; Kâmus Terâcum li Eşheri Rical ve'n- Nisa Minel Arâbi ve'l Mustâribin vel Müsteşrikin,* Beyrut Matbaabası, Cilt 6, Beyrut 1980.

Süreyyâ, Muhammed. *Sicill i Osmânî veyahut Tezkiretü Meşâhir i Osmâniye,* Dârüt-Tibâal âmire, Sebil Yayınevi, Cilt 4, 1997.

EK: METNİN ARAPÇA ASLI

رسالة الحواشي على المواقف[67]

[بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي][68]

سبحانك اللهمّ يا مَن أفاض[69] على نوعِ الإنسان أنوار[70] العلوم والكمالات فأنْجاهُم من مهاوِي الجهالات والضلالات إلى معارج الكرامات والسعادات، نحمدُك على ما أعطيتنا منُ صنوف العوارف [71] والنّعم، وأوليتنا من فنون المعارف والحِكم. ونُصلّي على نبيك محمد الذي بعثته للهداية والإرشاد إلى ما يبلّغنا إلى المآرب ويُخلصنا من المعاطِب في المعاش والمعاد، وعلى آله وصحبه [72] المقتفين بآثاره، المهتدين[73] بأنواره، وبعد:

[فلما كان علم الكلام أشرف ما يعمل له العاملون، وأنفس ما يتنافس فيه المتنافسون، لا مفخرة إلا وهو فصُّها وختامها، ولا منقبة إلا وهو ذروتها

---

[67] هكذا في (إ)، أما في (ب) فالعنوان هكذا: حاشية المواقف. وهو لمؤلفه: مؤيد زاده عبد الرحمن بن علي أماصيالي (ت 922 / 1516)

[68] الكلمة التي بين المعقوفتين لا توجد في نسخة (إ) وتوجد في نسخة (ب).

[69] أَفاضَ اللهُ الخيرَ : كثَّرَهُ.

[70] في (ب): أنواع.

[71] العارفة هي الإحْسَان والجمع عوارف.

[72] لا توجد في (ب).

[73] في (ب) وأصحابه المهتدين.

وسنامها، به يُفضَّل على الملائكة الإنسان، وبذلك ينال في دار الآخرة فردوس الجنان، ورضوان الرحمان، من فاز به فقد فاز فوزا، ومن أوتيه فقد أوتي ملكا كبيرا ونعيما، وكفى شاهدا بنباهة أمره وخطارة قدره، قال تعالى عز من قائل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [74]، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [75]، والعلوم متفاوتة المراتب والدرجات متباينة المنازل والمقامات، وعلم الكلام من بينها أعظم قدرا وشأنا وأشرف منزلة ومكانا وأوضحها برهانا وحجة وأبينها منهاجا ومحجة، كيف وهو رئيس العلوم الدينية ورأسها، وأصل الفنون الشرعية وأساسها، به يُهتدَى إلى إثبات الصانع وصفاته ومنه يعرف التوحيد بقواطع حججه وبيناته. يشتمل على ما لا يشمله ما عداه، ولا يمل المتأمل اللبيب وإن بذل جهده فيما سواه، من غوامض المباحث ومعضلات المسائل ومبهمات المداحض وأمهات المعاضل التي تحير فيها أبصار أنظار المحققين، ومزلق بها أقدام أفكار المدققين، فلذلك تراه مسبار أغوار العقول والأفهام، ومعيار أقدار الفحول الأعلام، فمن كان منهم أكثر تعمقا وتوغلا في مطالبه الحاوية للنكات الدقيقة وأوفر اطلاعا وتفطنا لما في مزالقه من اللطائف الأنيقة والمعاني العميقة، فهو الذي يعقد

---

[74] سورة الزُّمَر، الآية: 9

[75] سورة الرَّعْد، الآية: 4

له ... ويشهد بغزارة فضله ومتانة عقله الأجلة الأكابر، فإنه بذلك التفطن والتوغل مقادير الرجال لا بتقادم الدهور والآجال وبنقل قيل وقال، ونعم ما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: "الرجال يعرف بالحق لا الحق بالرجال". [76] وكنت أتذكر قولهم إتحاف الملوك إحدى الدولتين، إما نعمة تصل إليك في العاجل أو معرفة تنفعك في الآجل].[77]

فهذه عُجالة[78] جمَعتُ فيها نُبذًا[79] مما سنَح[80] للذّهن الكليلِ والخاطر العليلِ أثناء المطالعة[81] في مواضع المباحث مع الأصحاب المحتقّين علي من الطلاب.

[وأتحفته، إلى ملك أضحى بسؤدده فردا إلى ماجد فاتت مناقبه العدّا

إلى شمس مجد ليس يغرب ضوءهاإلى بحر جود ليس لجزرانه مدا

إلى خير أغصانه من الدوحة التيغدا ظلها الضافي على الخلق ممتدّا

إلى المنهل الفياض يطفر عبابهترى كل بحر عنده وشلا تُمدّا

[76] أصل الكلام هكذا: "يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال"وقد وردت في نهج البلاغة: جمع: محمد عبدة ج 1، ص: 200

[77] هذه الفقرة كلها لا توجد في (إ).

[78] في نسخة (ب): جمعت في هذه العجالة، والعجالة هي ما يُعدِّه الشَّخصُ من غير تأنٍّ، ويقال: لخَّص المحاضرة في عُجَالة، أو عرض على المستمعين موضوعَه في عُجالة.

[79] النبذة: القطعة من الشيء، ونقول نبذة من كتاب: جزء منه.

[80] سنح سنوحا: عرض، يقال: سنح لي رأي في كذا أي عرض لذهني.

[81] في (ب): المباحثة.

إلى ملك مهما ترى الخطب مظلماأراك به من لطفه كوكبا سعدا

غدا ساحة السلطان فرقود في الوريمغرّقة رفدا وجامعة وفدا

أغر طليق وجهه وبنانهلذا ما تبدى العالم بالمحل مربّدا

لذا افتخر الأملاك أغنته في العلممآثره عن ذكر الأب والجد

أقلهم ندّا وأكثرهم نَدّىوأسعاهم جِدّا وأسعدهم جَدّا

وأرفعهم قدرا وأغزرهم عُلّىوأكثرهم فضلا وأوفرهم رفدا

بهمته أسرى إلى طلب العلىوجد إلى أن أحرز المجد والجدا

وبرّز في مضمار كل فضيلةجولا فلم يترك له في النّدا نِدّا

وجارى نداه كل من رام شأوهفأقصر من أجدى وقصّر من جدّا

له سيف عزم مرهف الحد لم يزل... أياد وسيله جاوز الحدا

يكاد يرى ما في غد ببديهتهومرآة فكر لن تأنى ولن تصدى

مناقب لو أن الليالي تستضيبلألائها لابيض منهن ما اسودا

محياه يتلو البدر والشمس والضحىمع البحر والقصّا ويتلو له الحمدا

يوافي نِداه الجمّ قبل مدايحأتته قوافيها منضّدة نضدا

ولو لم يكن بالطبع منهمل الحيايجود لما أسقى القتادة والوردا

ويلقي الثمار الغصن إن لم يجد يدا تمدّ إلى تلك الثمار التي أبدا

أيادي مثل السحب والشهب طُلّعافظامٍ بها يروى وضال بها يهدا

فأحللت آمالي ذراه صولاقافأقبلتهن المربع الرحب والوردا

لما أنه الغيث التطول ركامه.. حلّ واللبث التصور .. أشدا

شهاب لمن أدجى وصبح لمن سربوعدّ لمن أكدى وروح لمن كدا

فلا زال في العام الجديد مهنّاءبأيامه مستوفيا عيشه الرغدا

وواليه دلت على فضل ناظمغدت في فنونه من بدائعها فردا

بعثت بها هديا وإني مقصّربهدي لآل في مناظمها تهدى]. [82]

[ثم من بوالغ طوله وسوابغ فضله غاية المبتغى ونهاية المسؤول أنه يهبّ من نسائم لطفه على نتائج قريحتى الجامدة وفطنتي الخامدة قبول القبول فإنه أجل ما يحكى عن مثلي وأتم ما يروى عن شكلي دعاء يستجاب وقوعه أو ثناء يستطاب مسموعه. وغاية جهد أمثالي دعاء يدوم مدى الليالي أو ثناء وإلى الله ابتهل بأطلق لسانه وأرق جنانه في أن يديم أيام دولته القاهرة ويخلد

---

[82] هذه الأبيات الشعرية كلها لا توجد في نسخة (إ).

آثار عدالته الزاهرة ويبلغه في أريكه السعادة العظمى ومسند الكرامة الكبرى إلى غاية الأعمار ونهاية الأماني والأوطار ويجعل سدته السنية مربط خيوط الآمال ومجرى سيول الإقبال ومجرّ ذيول الأقيال ومحط رحال أرباب الكمال ما لزم [83] الجبال موقفها وأخذت الأرض زخرفها وتعاون في حماية الملك والدين سيف قلم، وتقاسم قبض العنان ووطئ الركاب كف وقدم، وها أنا أشرع في المرام، متوكلا على الصمد العلام، إنه ولي التوفيق وبيده أزِمّة التحقيق]. [84]

وخدمتُ بها سامي سُدّة مَن خصّه الله تعالى [85] بسوابغِ [86] الفضل والإحسان وبوالغِ الطولِ والإمتنان، مما لم يجتمعْ قطّ في أحدٍ مِن أهل الزّمان وفَضله على جميع السلاطين؛ بتمثيله الشرعَ المتينَ وتقوية الدين المبين، نصَبَ راياتِ المِلة الحنيفية البيضاء على قمة الخضراء [87]، وشَيّد أركانَ الشريعة الغراء[88]، ورفعها من بسيط الغبراء [89] إلى هامِ [90] السماء، سلطان الغُزاة

---

[83] لزمت.

[84] هذه الفقرة كلها لا توجد في نسخة (إ).

[85] كلمة تعالى تكتب في نسخة (إ) هكذا: تع، وأما في نسخة (ب) فتكتب كاملة: تعالى هكذا.

[86] جمع سابغة من فعل سبغ، ومعنى ذلك: تم وطال.

[87] الخضراء تطلق على السماء في تعابير العرب.

[88] الغر: الأبيض، والشريعة الغراء هي الشريعة الصافية والبيضاء النقية.

[89] الغبراء تطلق على الأرض في تعابير العرب.

[90] هام أو هامة الشيء رأسه، وهام السماء قِمّتها.

والمجاهدين، مُغيثُ الإسلام، غِياثُ المسلمين، قامع الكفرة والمشركين بالبأس الشديد والرأي الرصين، السلطان ابن السلطان أبو الفتح السلطان بايزيد بن السلطان محمد بن السلطان مراد خان، مد الله تعالى سرادقات [91] شوكته على طعامة[92] البرايا، وكافة الرعايا مدى الزمان، ولا سَلَب ظلالَ مرحمتِه ورأفتِه عن مفارقِ أهل الإيمان، وهو الذي أنام الأنام [93] بوفور معدلته [94] وحسن سياسته على أرائك الأمن والأمان، فهل جزاء الإحسان إلا الإحسان، فإن نَظر إليها بعين العناية وهو الغرض والغاية، فمن محض لطفه الكامل وعَميمِ إحسانه الشامل، ثم المرجو أن يستر هفواتي عند الاطلاع على زلاّتي، فإنّ تراكُم الهموم على البال، جعلني كما أنشدَه لسانُ الحالِ على البديهة والارتجال شعرا:

فُؤادٌ كما شاء العُداةُ[95] مكلّم[96] وعَيْشٌ بِحُكْم الحادثات[97] مسلِّم

وها أنا أشرع في المُرام بتوفيق الملك العلاّمِ

---

[91] سرادقات ج سرادق وهو: كل ما أحاطَ بشيء من حائط أو مِضْرَب.

[92] الطعامة: الإتاوة والخراج.

[93] أنام الأنام: أي أنام الخلق والناس، والمقصود: أنام الفتن وأراح الناس منها بوفور عدله وحسن سياسته. واستتب الأمن والأمان في عهده.

[94] معدلته: عدالته وعدله.

[95] العداة: الأعداء.

[96] مكلّم أي مكلوم وهو مجروح.

[97] حوادث الدهر.

قالَ صاحب المواقف:[98] بعدما ذكر من أن ذات الله تعالى وشيئا من صفاته الحقيقية[99] غير زماني [100] أنه يبسط العذر [101] في ورود ما ورد من الكلام الأزلي[102] بصيغة الماضي ولو في الأمور المستقبلة كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾[103] لأن [الشارح][104] يكونُ نسبةُ كلامه الأزلي إلى جميع الأزمنة على السوية، إلا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن[105] بعضها بصيغة المستقبل، فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث[106] القرآن من أنه لو كان قديما لزم الكذب في أمثال ما ذكر.

أقول: مقتضى كونِ كلامِه تعالى غيرُ زمانيّ، أن لا يقع فيه [107] تعبيرٌ بما يدل

---

[98] كتاب المواقف في علم الكلام، وصاحب كتاب المواقف هو العلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي القاضي المتوفى: سنة 756، وسأفصل في ذلك.

[99] صفات الله الحقيقية: هي صفاته عز وجل المستمدة من نصوص الوحي: القرآن والسنة، فلا يُوصف الله عز وجل إلا بما وصف به نفسه في كتابه العزيز أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم.

[100] أي لا يتقيد بزمان والمعنى قدم، أي أزلي.

[101] يبين السبب.

[102] ما لا يكون مسبوقا بالعدم، واعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها، فإنه إما أزلي وأبدي وهو الله سبحانه وتعالى، أو لا أزلي ولا أبدي وهو الدنيا، أو أبدي غير أزلي وهو الآخرة، وعكسه محال، فإن ثبت قِدمه امتنع عدمُه. كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار البيان للتراث، الطبعة: 1978، ص:32.

[103] سورة نوح: الآية: 1، ولا يرى هنا وجه الاستدلال، ولو استدل بالآية: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ الروم: 1 لصح المثال. والله أعلم.

[104] في النسختين (إ) و(ب): ح، ويقصد بها الشارح.

[105] لا توجد في (ب).

[106] الحدوث عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه. التعريفات، ص: 113.

[107] لا توجد في (ب).

على أحدِ الأزمنة الثلاثة،[108] لا أن يصح التعبير عن المستقبل بالماضي أو بالعكس، ووقوع ذلك في الكلام الأزلي بحسب ما اقتضته حكمته تعالى [109] غير[110] مستقل لا تعلق له بكون كلامه تعالى أزليا أو حادثا [111] لجوازه على كلا التقديرين، [بل التشبث بذلك في دفع شبهة المعتزلة لا يخرج [112] عن نوع مصادرة،[113] لأن معنى كونهِ غيرُ زمانيّ يأول [114] إلى كونه أزليّا وليس النّزاعُ إلاّ فيه]،[115] فالوجه في جوابهم [116] أن يُقال ما ذكرتم [117]، إنما يدل [118] على حدوث الكلام اللفظي لا على حدوث الكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي دلالة عقلية لا وضعية، فلا يجدي نفعا في محل النزاع.

[الموضوع الأول: في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث][119]

---

[108] في النسختين: الثلثة، والصحيح ما أثبتّ.

[109] لا توجد في (ب).

[110] في (ب): عذر وليس غير.

[111] الحادث هو ما يكون مسبوقا بالعدم، ويسمى: حدوثا زمانيا. التعريفات، ص: 110.

[112] في (إ): لا يخ.

[113] هي قضية صحيحة من غير برهان. وهي التي تجعل النتيجة جزء القياس... كقولنا: الإنسان بشر وكل بشر ضحاك، ينتج أن الإنسان ضحاك. التعريفات، ص: 277. وقد يكون المقصود أيضا مصدرة عن المطلوب، وهو خروج عن مناط النزاع أو روح الموضوع.

[114] في (إ): يأوول، والصواب: يؤول.

[115] الجملة التي بين معقوفين سقطت من (ب).

[116] يقصد المعتزلة.

[117] ما ذكره الإيجي في المواقف.

[118] فاعل يدل التعبير عن فعله تعالى بأحد الأزمنة الثلاثة.

[119] العنوان كما ورد في كتاب المواقف ص: 275. ولا يوجد في النسختين، وقد أضفته للمزيد من الايضاح وفصل

قال:[120] "والإضافاتُ[121] يجُوز تجدُّدها اتّفاقا من **العُقلاء** حتى يقالَ إنّه تعالى موجودٌ مع العالَم بعدَ أن لم يكُن معَه".

أقول: لاشك أن هذه المعيةَ زمانيّةٌ، فإذا جاز **اتّصافُه** تعالى بها فلِمَ لا يجوزُ التقدّم الزمانيّ؟ وأيّ فرقٍ بينهُما حتّى يثبُتَ أحدُهما دونَ الآخَر؟ ثم هذا يجوّز أن يكونَ بالنّسبة إليه حالٌ وماضٍ ومستقبلٌ ولوْ بِحسَب هذه[122] الإضافَات، فيَبطُلَ الأصل الذي سيبني عليه الشارحُ[123] إثباتَ أنّ علمَه تعالى غير زمانيّ.

قال في امتناع[124] قيام الحوادث بذاته **تعالى:**[125] "لَوْ جَازَ قِيامُ الحوادِثِ[126] بذَاتِهِ تعالى[127] لَجَاز [وجودُ الحادِث][128] أزلاً لا يفنَى"[129]، ثم أجاب بأنّ: "أزلِيّةَ

العنوان عن الفقرة.

[120] صاحب المواقف.

[121] أي النّسب كما ورد في المواقف.

[122] هذه: سقطت في (ب).

[123] الشارح هو القاضي الجرجاني.

[124] الامتناع: ضرورة اقتضاء الذات عدمَ الوجود الخارجي. التعريفات، ص: 53.

[125] المواقف، ص: 276.

[126] في كتاب المواقف: الحادث.

[127] في (إ): تع، وأثبتتها تعالى، وفي كتاب المواقف غير موجودة.

[128] الجملة التي بين المعقوفين: زادها صاحب الحاشية، مؤيد زاده. وهي ليست في كتاب المواقف.

[129] في (إ): أزلا ينفي، وأثبت الذي أعلاه، وقد زادها صاحب الحاشية، فهي غير موجودة في كتاب المواقف.

الإمكانِ[130] لا يستلزمُ[131] إمكانَ الأزليّةِ".

وأشار الشارحُ إلى ما حقّقهُ في مباحثِ الإمكانِ من أنّ أزليةَ الإمكانِ تستلزِمُ إمكانَ الأزليّةِ، وقال ما حاصلُه:[132] أن أزليةَ ذاتِ الحادثِ ممكنةٌ، إنّما الامتناعُ من أخذِها[133] مُقيّدٌ بالحدوثِ لأنّه اعتباريّ، فيستحيلُ وجودُها [134] معه جُملةً، وإنْ أُخِذ مقيّدا به على أنّ الحدوثَ قيدٌ خارجٌ عنه، لم يُتصوّر هناكَ إمكانٌ ذاتيّ؛ إذ ليس لنا ممكن بالغير، هذا حاصل كلامِه هناك [135]، وفيه بحث من وجوه:

أما أولا : فلأن الحادث مأخوذ بهذا الوجه مفهوم من المفهومات، فلا بد من اتصافه بأحد الأمور الثلاثة[136]؛ إذا نُسِب الوجودُ إليه، فلو لم يكن ممكنا لكان إما واجبا أو ممتنعا، وكلاهما محال [137]، ومَن زعم أنّ الممتنع خُلوّ الذات من حيث هو عن أحدها لا خلوّه من حيث القيدِ، فقد وهَم لِتحقُّق انحصار النسبة

---

[130] الامكان هو: عدم اقتضاء الذاتِ الوجودَ والعدمَ. التعريفات، ص: 54.

[131] في كتاب المواقف ص: 276، العبارة هكذا: "لأن أزلية الإمكان تغاير إمكان الأزلية ولا تستلزمه".

[132] في نسخة (ب) وحاصل ما قاله هناك.

[133] المقصود به: قبولها.

[134] في النسختين الأصليتين: وجوده، والمقصود الحوادث.

[135] لا توجد في (ب).

[136] في النسختين الأصليتين: الثلثة بدل الثلاثة. والمقصود: أحكام الوجود الثلاثة وهي: الواجب (الضروري) الوجود، الممكن الوجود، الممتنع الوجود. (ويعرف بالمستحيل).

[137] المحال هو ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد. التعريفات، ص: 262.

في أحدها بين الوجود وبين كل مفهوم على أي وجه أخذ ألا يرى أن وجود الإنسان مأخوذا بقيدِ كونِه أسودَ ممكنٌ، وبقيدِ كونهِ موجدًا للجسمِ ممتنعٌ.

وأما ثانيا: فلأن الممكنَ بالغير ما يعرِض له الإمكانُ بسبب الغير لا ما يَعرض له الإمكانُ مأخوذا بغيره، فلا يَلزم من إمكانِ ذاتِ الحادِث مأخوذا بقيد الحدوث كونُه ممكنا بالغير، بل اللاّزم كونُه ممكنًا بالإمكان بالذاتِ عندما يُؤخَذ بهذا الوجه أيضا.

وأما ثالثا: فلأن كلَّ واحدٍ من المفهومات الثلاثة [138] كما يعرِضُ [139] للشيء مَقيسًا إلى الوجود يعرض له مقيسا إلى غيره من المفهومات، فلو قال المُشكّك ابتداءً: "اتصافُ ذاتِ الحادِث بالحدوث ممكن فيما لا يزال وممتنع في الأزل[140]"، فالانقلاب [141] مُتحققٌ لم يندفِع بشيء مما ذكره، ولا يخفى[على من نظر في ذلك المقام][142] أنّ كلام المشكك لا يأبى عن هذا التوجيه.

[وكون الكلام في الإمكان بالنسبة إلى الوجود لا يفيد، لأن الإنقلاب في كلا

---

[138] في النسختين (إ) و(ب): الثلث بدل الثلاث.

[139] العرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع؛ أي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به. التعريفات، ص: 192.

[140] استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل. التعريفات للجرجاني، ص: 32.

[141] في نسخة (ب) توجد حاشية كما يلي: وكون الكلام في الامكان بالنسبة إلى الوجود لا يفيد لأن الانقلاب في كلا الوجهين محال وأزلية الامكان إن استلزمت إمكان الأزلية في أحدهما استلزمت في الآخر وإلا لم يستلزم في الآخر أيضا.

[142] سقطت من نسخة (إ).

الوجهين محال [143] وأزلية الإمكان إن استلزمت إمكان الأزلية في أحدهما استلزمت في الآخر، وإلا لم يستلزم في الآخر أيضا منه[144].][145]

[الموضوع الثاني: إثبات قدرة الله تعالى].[146]

قال في إثبات قدرة الله تعالى: "لو كان الباري[تعالى] [147] موجبا بالذات لزِم قِدَم الحادث، والتالي باطلٌ [148]، [و][149]بيان الملازمة، لو حدث لتوقّف على شرط حادثٍ وتسلسَل[150]".[151]

ثم قال: "هذا الدليل يتم [152] بأحد طريقين[153]: الأول أن يبين حدوث ما سوى الله تعالى [وصفاته] [154] وأنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة [لا نهاية لها] [155]

---

[143] في (إ) كتبت كلمة محال هكذا: محـ، وأثبتتها كما هي أعلاه.

[144] أضافها المؤلف في هامش حاشية (إ).

[145] سقطت هذه الجملة التي بين المعقوفتين من نسخة (ب).

[146] العنوان كما ورد معنى في كتاب المواقف ص: 275. ولا يوجد في النسختين، وقد أضفته للمزيد من الايضاح وفصل العنوان عن الفقرة.

[147] في نسخة (ب).

[148] في نسخة (ب) بط: بدل باطل، وقد كتبت اختصارا.

[149] لا يوجد الواو في (ب).

[150] في نسخة (ب) كتبت وتس: بدل وتسلسل.

[151] المواقف، ص: 281.

[152] في كتاب المواقف: هذا الإستدلال إنما يتم...

[153] في (ب): الطريقين بإثبات الألف واللام التعريفيين.

[154] عبارة زائدة في (إ) ولا توجد في المواقف.

[155] عبارة ناقصة في (إ) و (ب) وموجودة في كتاب المواقف.

بذاته... وأنت بعد إحاطتك بما تقدم خليق بأن يسهل عليك ذلك".[156]

أقول: هذا الدليل لا يتم بضَمّ هاتين المقدمتين أيضا؛ إذ لابد من بيان أنّه لا [157] يجوز قيام متجددات متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى، وأنّ جعْل الحوادث شاملا لها، فيردّ عليه أنه لم يسهل عليك بطلان هذا مما تقدم، لأن أدلة بطلان التسلسل[158] لا تعني إبطال[159] هذا الاحتمال[160].

[الموضوع الثالث: في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات][161]

قال: في إثبات عموم قدرته لجميع الممكنات: "المقتضي للقدرة [هو] [162] الذات، والمصحح للمقدورية هو[163] الإمكان".[164]

وقال الشارح: "لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية[165]".[166]

---

[156] المواقف، ص: 281 .

[157] لا: سقطت من (ب).

[158] في (ب): التس: بدل التسلسل.

[159] في (ب): بإبطال، بزيادة الباء.

[160] في (ب) توجد حاشية كما يلي: لعدم جريان الأدلة في الأمور الاعتبارية اتفاقا.

[161] العنوان كما ورد معنى في المواقف ص: 290. ولا يوجد في النسختين، وقد أضفته للمزيد من الايضاح وفصل العنوان عن الفقرة.

[162] زائدة في حاشية مؤيد زاده.

[163] زائدة في (إ).

[164] المواقف، ص: 283.

[165] شرح المواقف للقاضي الجرجاني، ج: 8، ص: 50.

[166] توجد في (ب) حاشية كما يلي: لا يجوز كونه لاستحالة المقدورية علة أخرى تجامع الامكان في بعض الصور، فيكون المصحح أمرا أخص من الامكان إما في الصدق أو في التحقق.

أقول: الدليل لا يعني بالمدعي؛ إذ لا يلزم من إحالتهما المقدوريةَ تصحيحُ الإمكان لها، بل ربما كان المصحِّحُ أمرا آخرَ أخصَّ منه، ثم اعلم أن ههنا مقامين.

أحدهما: أن الله تعالى قادرعلى جميع الممكنات إيجادا وإعداما.[167]

الثاني: أن الكل واقع بقدرة الله تعالى، والأول لا يستلزم الثاني، إذ القدرة على الشيء لا يقتضي أن يكون وقوعه [168] بها، والدليل إنما يُثبِت الأولَ، وإثبات الثاني يتوقف على بيان أنه لا يجوز أن تتعلقَ [169] قدرته بإيجاد موجود يوجِد بعضَ الأشياء إيجابا أو [170] اختيارا، وإنْ أمكن صدورُ ذلك البعضِ بقدرته تعالى ابتداءً، وهذا لا يوجب نقصا في ألوهيته تعالى بل تحقُّقَها؛ إذ مقتضى الألوهية أن يكون كل شيء على [وفق][171] ما تقتضيه[172] قدرتُه وإرادتُه تعالى.

---

[167] في (ب) توجد حاشية كما يلي: مع أنهم يدعونه في كثير من المواضع كمسألة خلق الأعمال وغيرها وقوع الكلم ... الله تعالى بناء على ما ذكروه في هذا المقام.

[168] في (ب) الوقوع.

[169] في (إ): يتعلق.

[170] في (ب) الوو بدل أو.

[171] سقطت من نسخة (ب).

[172] في نسخة (إ): يقتضيه.

[الموضوع الرابع: مقدورية الممكنات والممتنعات والواجبات له تعالى][173]

ثم قال: "وهذا الاستدلال[174] بناءً على ما ذهب إليه أهل الحق أن[175] المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه ولا تخصّص..."[176]، [فلا يُتصور[177] اختلافٌ في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه][178]".

أقول: الدليل يُثبِت مقدوريةَ الممكناتِ خاصةً له تعالى دون الممتنعات، وهذه المقدمة توجِبُ مقدوريةَ جميعِ المعدوماتِ ممكنِها وممتنعِها، فكيف يُبتنى الدليل عليها؟ اللّهم إلا أن يلتزم باختلاله، وأيضا العدم الحادث مقدور له تعالى[179] دون العدم القديم، وهذه المقدمة تُبطِل هذا الفرْقَ، وأيضا يَلزَم على هذه المقدمةِ أن لا يكون لتعلق قدرتِه تعالى وإرادتِه ببعض المعدومات دون

---

[173] العنوان كما ورد معنى في المواقف ص: 277. ولا يوجد في النسختين، وقد أضفته للمزيد من الايضاح وفصل العنوان عن الفقرة.

[174] عبارة (الإستدلال) سقطت من النسختين. وتعريف الإستدلال: هو تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، فيسمى استدلالا إنّيا أو بالعكس ويسمى إستدلالا لِمّيا، أو من أحد الأثرين إلى الآخرين. التعريفات للجرجاني، ص: 34.

[175] في كتاب المواقف: من أن.

[176] المواقف، ص: 283، في كتاب المواقف: تخصيص. وعبارة (خلافا للمعتزلة) ليست في النسختين.

[177] التصور: حصول صورة الشيء في العقل وإدراك الماهية من غير أن يُحكَمَ عليها بنفي أو إثبات. التعريفات، ص: 83.

[178] العبارة بين [ ] ليست في النص الأصلي لكتاب المواقف للإيجي.

[179] في الأصل: تع، وأثبتها كما هو أعلاه: تعالى.

بعضٍ وجهٌ، وأيضا المعدومات معلومة له تعالى، فتكون [180] متمايزةً في علمه تعالى ضرورةً، فلِمَ لا يجوز أن تتميز بعضُها عن بعض بحسَبِ ذلك التميّز العلميّ؟ وبه صح تعلقُ قدرتِه وإرادتِه تعالى[181] ببعضها دون بعض.

[الموضوع الخامس: الفرق المنكرة لشمول قدرته تعالى][182]

قال: "الفرقة الثانية من المنكرين لشمول قدرة الله تعالى [183]؛ المنجمون[184]، قالوا: الكواكب هي المدبرات أمرا لدوران[185] الحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها [ونسب] [186] بعضُها إلى بعض [187]، وإلى السفليات، وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول، وتأثير الطوالع [في المواليد] [188]، والجواب أن الدوران لا يفيد العِلّية، سيما إذا تحقق التخلف كما في توأمين أحدهما في غاية السعادة والآخر بالعكس، ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من

---

[180] في (ب) فيكون.

[181] تعالى: سقط من (ب).

[182] العنوان كما ورد معنى في المواقف ص: 283. ولا يوجد في النسختين، وقد أضفته للمزيد من الايضاح وفصل العنوان عن الفقرة.

[183] لشمول قدرته تعالى في (ب).

[184] في المواقف ، توجد العبارة التالية فقط: الفرقة الثانية: المنجمون ومنهم الصابئية. ص: 283.

[185] في (ب) هي المدبرات أمر الدوران.

[186] زائدة في (ب).

[187] في المواقف: البعض.

[188] العبارة التي بين المعقوفين [ ] ليست في النص الأصلي للمواقف .

التفاوت في وقت الولادة لأن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير[189] الأحكام باتفاق فيما بينهم[190].

أقول: "ينبغي أن يُعلمَ أوّلا أنْ ليس في كتب التنجيم[191] ما يدل على كونِ الفاعل للحوادث السفليةِ الأجرامُ العلويّةُ؛ بل قالوا بترتُّب الأولى على الثانية، كما يترتب التبريد على شرب الماء والإسهال على السقمونيا[192] وسائرُ الأمور على أسبابها، سواء كان شرطا في التأثير أو مُعدا للقابل أو فاعلاً حقيقيا أو علةً عادية، وهذا التعدّدُ مما لا يُنكره في ارتباط بعض السفليات ببعضها، ولهذا لا إنكار في المِلة القويمة[193] لعلم الطب مع ابتنائه على ترتُّب أحوال بدن الإنسان على الأسباب الطبيعية، فلَم ينكر بارتباط[194] السفليات بالعلويات، بل نجعل ذلك من أدلة علمه وحكمته تعالى[195]، فجعْلُهُم مخالفا[196] في هذه المسألة افتراء عليهم. ثم نقول لهم أن يحيلوا باختلاف التوأمين في السعادة والشقاوة على التفاوت بين طالعي مسقط النطفة، فإنهم قالوا: الطالع الأصلي للمولود

---

[189] في (ب) تغيرا في الأحكام.

[190] المواقف : ص: 283 – 284.

[191] في (ب) التنجّم.

[192] السَّقَمُونْيا: نباتٌ يستخرج من جذوره راتينج مُسْهِل.

[193] هي الحنفية عند المؤلف.

[194] في (ب) ارتباط.

[195] في (ب): علمه تعالى وحكمته.

[196] في (ب): فعدهم من المخالفين.

هو طالع سقوط النطفة، ولما عسُر الاطلاع عليه على وجهٍ يَصِحّ أن يُجعل مبنًى للأحكام[197]، جُعل طالع الولادة بدلا عنها.

ثم قول الشارح : "التفاوت بقدْر درجة واحدة، لا يوجب تغير الأحكام باتفاق فيما[198] بينهم" غير صحيح.

أما أولا: فلأنه يجوزأن يكون طالع أحدهما الدرجة الأخيرة من برج وطالع الآخر الدرجة الأولى مما يليه، في حين [199]، يختلف برجُ الطالعِ [200] وصاحبُ [201] المثلثِ[202] والحدُّ[203] والوجه[204] وبعض الكدخداهات[205] والهيلاجات[206] والمستولي

---

[197] في (ب): الأحكام.

[198] لا توجد فيما في نسخة (ب).

[199] في (إ) كتبت: فح، وأثبتتها هكذا: في حين .

[200] معنى الطالع هو: البرج المتواجد في الأفق ساعة الولادة، ويمثل ما يجري على صاحب الطالع من أحداث على مدى حياته . وهو الذي يحدد طريقه تصرف الآخرين معه من خلال إثنا عشر بيتا هي بيوت الطالع.

[201] في (ب): وصاحبه وصاحب المثلث.

[202] صاحب المثلث هو: المسافة التي بين برجين طالعين .

[203] الحد محذوفة في (ب)، وتعريفه هو: الحاجز بين الشيئين ، أو هو نهاية الشيء .

[204] الوجه يتعلق بالأبراج والطوالع.

[205] في نسخة (ب) كتبت: الكتخذاهات، وهو مصطلح في علم الفلك غير عربي، يقصد منه: أحد الهيالج الخمسة وهي: الشمس والقمر والطالع وسهم السعادة وجزء الاجتماع أو الاستقبال؛ وهي أدلة العمر: وذلك أنها تسير إلى السعود والنحوس.

[206] مصطلح في علم الفلك يقصد منه: الكوكب المبتز على الهيلاج وهو الذي يدل على كمية العمر بسنين موضوعة لكل كوكب: كبرى ووسطى وصغرى.

على الطالع[207] وغير ذلك... وهكذا نقول في سائر الأوتاد [208] ومراكزِ البيوت الأُخَر[209]، فعلى هذا يقع تغيّر فاحش في الأحكام مع كون التفاوت بقدر درجة واحدة.

وأما ثانيا: فلأنهم **قالوا**:[210] "للكواكب الثابتة[211] سيما ما كان منها في العِظَم الأول تأثيرات عظيمة في المواليد إذا وقعت في درجات الأوتاد مثلا.

قالوا: إذا وقعت رأس الغول [212] في درجة الطالع يُضرب عنق صاحب الطالع البتة. فالقائلون بأمثال هذه الكلمات كيف يُتصوّر منهم الاتفاق على أن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجِب تغيرا في الأحكام؟

ثم قال[213]: "ونقول لهم [214] قد ادعيتم أن الأفلاك بسيطة، فأجزاؤها متساوية، فلا

---

[207] لكل طالع مستولي خاص، كما لكل بيت من بيوت الهيئة الفلكية مستولي عام وخاص وهو عادة أقوى الكواكب في الهيئة.

[208] الأوتاد: البيوت وهي البروج الثابتة.

[209] مراكز البيوت الأخر هي: مطالع البروج تكون فيما بين الأوتاد ومراكز البيوت، أي هي طوالع البروج.

[210] يعني المنجمون.

[211] الكوكب الثابت (أو النجم الثابت) هو جرم سماوي يظهر ثابتا في مكانه على الكرة السماوية بصرف النظر عن حركته اليومية الظاهرية أثناء دوران الأرض حول نفسها، وذلك بخلاف الكواكب السيارة، وفي الحقيقة، يتغير مكان النجوم الثوابت أيضا على الكرة السماوية بالنسبة لبعضها ولكن ببطئ، الأمر الذي يتضح عند رصدها لفترة طويلة.

212 رأس الغول في الفلك هو اسم ثاني أكثر النجوم تألقاً في مجموعة فرساوس الفلكية. يبعد نجم رأس الغول عن الأرض نحو 100 سنة ضوئية.

[213] أي صاحب المواقف.

[214] كلمة لهم: لا توجد في (ب).

يمكن جعل درجة حارة أو نيرة إلى غير ذلك...[215] وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها لكوكب آخر، وفي جعل بعض الدرج شَرفا وبعضها وبالا إلى غير ذلك.[216]

أقول: أما جعلُ درجةٍ حارةٍ أو نيرة [217] فلهُم أن يُسندوها إلى اختلاف أوضاع البروجِ والدرجاتِ بالنسبة إلى السفليات، سيما معمورةُ العالم [218]، فإن تأثير الكواكب إنما هو بحسَب وقوع أشعتها على السفليات، وذلك يختلف بحسب اختلاف[219] أوضاعها المترتبة على كونها في مواضعَ مختلفةٍ من البروج والدرجات، وهذا هو السبب بعينه في جعل بعض البروج بيتا لبعض وبعضها شَرفًا وغير ذلك.

ثم في قول الشارح [رحمه الله]: [220] "وفي جعل بعض الدّرج شَرفا وبعضها وبالاً"،[221] زللٌ فاحش؛ إذ ليس في عُرفهم جعل بعض الدرج وبالاً قطعا، بل

---

[215] أو نهارية وأخرى باردة أو مظلمة أو ليلية... كما في المواقف ص: 284.

[216] كتاب المواقف للإيجي، ص: 284.

[217] في (ب): أو نيرة أو غير ذلك.

[218] معمورة العالم: هي الأرض.

[219] في (ب): يختلف باختلاف.

[220] في (إ): كتب مؤيد زادة بجانب الشارح كلمة (رح) ويقصد بها رحمه الله.

[221] شرح المواقف للقاضي الجرجاني، ج: 8، ص: 62.

الدرجة المقابلة لدرجة الشرف يسمى [222] درجة هبوط لا درجة وبال. والوبال إنما يسمى به البرج المقابل لبيت الكوكب لا غير.[223]

أقول: ما يخطر بالبال في الرد عليهم أن يقال إنهم يقولون: "لا يموت الإنسان بعد خروجه من تولية العمر [224] إلا بانتهاء العطية أو بوصول بعض أدلاء العمر[225] إلى قاطعٍ من القواطع سهما كان أو كوكبا أو غيرهما" [226]، ونحن[227] نجد وفيات الأشخاص مختلفة بالقلة والكثرة تفاوتا فاحشا بحسب اختلاف البلدان والفصول.

والقول بأن: "انتهاء العطايا أو وصول أدلاء العمر [228] إلى القواطع في بعض البلاد والفصول أكثر منهما في سائر البلاد والفصول" [229]، مما يأباه كل ذي فطرة سليمة، ولا يمكن حمل ذلك على اختلاف طوالع البلدان؛ إذ لا يمكن أن يُدّعَى أن طوالعَ البلاد [230] الشمالية مثلا تقتضي الطاعون دون طوالعِ غيرها

---

[222] في (ب): تسمى.

[223] تم التأكّد من أحكامه وذلك بالاطلاع على كتب الفلك المتداولة في زمانهم.

[224] في (ب): القمر، وربما كتبت كذلك سهوا.

[225] في (ب): القمر.

[226] قول المنجمين في كتبهم.

[227] مؤيد زاده. ويرى ذلك اعتراضا على ما قاله المنجمون.

[228] في (ب): القمر.

[229] أي قول المنجمين في كتبهم.

[230] في (ب): البلدان.

كما لا يخفى على أهله.[231]

والقول بأن: "استعدادات القوابل تختلف بحسب اختلاف الأسباب الأرضية؛ فتختلف[232] تأثيرات العلويات" [233]، فيها اعترافٌ بعدم كلية القوانين التي بنوا عليها أحكامهم،[234] والله أعلم.

[الموضوع السادس: إثبات كون علم الله تعالى مجردا][235]

قال:[236] في إثبات علمه تعالى على أصول الفلسفة:[237] "الأول أنه تعالى[238] مجرد، وكل مجرد عالم بجميع[239] الكليات[240]".

---

[231] وفي هذا اعتراض شديد لمؤيد زاده على قول المنجمين، وأنه قول خاطئ لا يأباه العقل والمنطق.

[232] في النسختين (إ) و (ب): فيختلف، وأثبتها كما في أعلاه: فتختلف وهي الصحيحة .

[233] قول المنجمين في كتبهم.

[234] اعتراض مؤيد زاده على هذا القول أيضا.

[235] العنوان كما ورد معنى في المواقف ص: 285. ولا يوجد في النسختين، وقد أضفته للمزيد من الايضاح وفصل العنوان عن الفقرة.

[236] يقصد الإيجي في المواقف، ص: 285.

[237] في المواقف: مسلك الحكماء، ص: 285.

[238] كلمة "تعالى" لا توجد في المواقف، كما لم تثبت في (ب).

[239] وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات. كما في المواقف، ص: 285.

[240] المقصد الثالث في علمه تعالى، وفيه مبحثان: المبحث الأول في إثباته، الإمام أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المطبعة العامرة، مصر: 1321 هـ، ص: 286.

أقول: أورد الإمام الغزالي [241] قُدّس سِرّه [242] هذا الدليل في كتابه المسمى بتهافت الفلاسفة[243] بهذه العبارة: "الأول موجود لا في مادة، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض، وكل [ماهو][244]عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له؛ إذ المانع [من][245] الإدراك[246] إنما[247] هو التعلق بالمادة[248]". ثم أجاب عنه[249] بأنه: إن أريد بأنه عقل محض أنه يعقل سائر الأشياء.

فقوله: فكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى، فكيف يجعل مقدمة

---

[241] أبو حامد الغزّالي، هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الفقيه الصوفي الشافعي الأشعري الملقب بحجة الإسلام وزين الدين (450 هـ – 505 هـ / 1058م – 1111م)، مجدد القرن الخامس الهجري، أحد أهم أعلام عصره وأحد أشهر علماء الدين السنة في التاريخ الإسلامي .

[242] في (ب): قدس الله سره.

[243] تهافت الفلاسفة هو كتاب الفيلسوف الإسلامي الغزالي. اعتبر البعض هذا الكتاب ضربة لما وصفه البعض باستكبار الفلاسفة وادعائهم التوصل إلى الحقيقة في المسائل الغيبية بعقولهم، أعلن الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة فشل الفلسفة في إيجاد جواب لطبيعة الخالق وصرح بأن مواضيع الفلسفة يجب أن تنحصر مواضيع اهتمامها في المسائل القابلة للقياس والملاحظة مثل الطب والرياضيات والفلك، واعتبر الغزالي محاولة الفلاسفة في إدراك شيء غير قابل للإدراك بحواس الإنسان منافيا لمفهوم الفلسفة من الأساس. كما خلص الغزالي في كتابه هذا إلى فكرة مفادها أنه من المستحيل تطبيق قوانين الجزء المرئي من الإنسان لفهم طبيعة الجزء المعنوي، وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الجانب الروحي يجب أن تتم بوسائل غير فيزيائية. ويكيبيديا الموسوعة الحرة .

[244] كما في التهافت، ص: 50.

[245] عن كما في التهافت، نفس الصفحة .

[246] درك الأشياء كلها. كما في التهافت، نفس الصفحة. والإدراك يعني: إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحدّه من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى تصورا، ومع الحكم بأحدهما يسمى: تصديقا. كتاب التعريفات، الجرجاني، ص: 29.

[247] زائدة في النسختين، ولا توجد في التهافت .

[248] تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: 50. وفي (ب): التعلق بالمادة وعلائقها.

[249] الغزالي.

للدليل؟ وإن أريد أنه يعقل نفسه فلا.

ثم قوله: فكل ماهو عقل محض [250] فجميع المعقولات مكشوفة له، وما ذُكِر من أن المانع عن الدرْك هو [251] التعلقُ بالمادة، وهو مُنتَفٍ في المجرّدات مدفوعٌ لجواز أن يكون هناك مانع آخرُ غيرُه[252].

واعتُرِض[253] على جواب الإمام، بأنه: "إذا أريدَ بالعقل المحض أنه يَعقِل سائرَ الأشياء لا يكون [254] المقدمة عين المدعي، بل هي قضية كلية، والمدعي جزئية مندرجة تحتها، وبأن مُرادَهم بالعقل المحض ليس أحدَ ما ذُكر في الترديد، بل ما من شأنه أن يكون معقولا".

وبأن قوله: "كل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له"، ليس موافقا لكلام المحققين منهم،[255] لأنهم ما استدلوا بهذا الدليل على عموم علمه تعالى لجميع المعلومات، بل على علمه بغيره في الجملة.[256]

---

[250] كلمة محض: لا توجد في (ب).

[251] في (ب): إنما هو.

[252] كلمة غيره لا توجد في (ب).

[253] هناك حاشية في (ب) توضح المعترض: المعترض المرحوم الشهيد... باللون الأحمر.

[254] لا تكون.

[255] لم أستطع التأكد من صحة هذا الحكم، لأن اسم المعترض لم يرد في (إ) ولم يكن واضحا في (ب).

[256] وبيان الفرق بين عموم علمه لجميع المعلومات وعلمه بغيره في الجملة كما يلي: أن عموم علمه لجميع المعلومات

أقول: لا يرد شيء من هذه الاعتراضات على جواب الإمام.[257]

أما الأول: فلأنه مؤاخذة لفظية[258] لا ينبغي أن ينازع مع مثله في العبادات؛[259] إذ لا يخفى أن غرضه أن تلك القضية في مرتبة الدعوى جلاء وخفاء، فكيف يجعل مقدمة لها؟

وأما الثاني: فلأن الشيخ[260] قال في الشفاء:[261] "واجب الوجود عقل محض؛ لأنه

يدل على عموم علمه تعالى لجميع الأشياء صغيرها وكبيرها جوهرها وعرضها محسوسها ومعقولها إلى غير ذلك من الأقسام، وهذا بخلاف الوجه الأول فإنه يدل على العلم في الجملة.

[257] أي لم يرد في كتاب الإمام الغزالي شيء من هذه الاعتراضات أثناء جوابه على معترضيه.

[258] إساءة لفظية أو سوء فهم لاستعمال كلمة أو جملة في غير محلها.

[259] مؤيد زاده هنا يدافع عن الإمام الغزالي، ويذكر أنه لا يجارى .

[260] المقصود بالشيخ هنا هو ابن سينا، وهو: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حاليا) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حاليا) وأم قروية، سنة 370هـ (980م) وتوفي في مدينة همدان (في إيران حاليا) سنة 427هـ (1037م). عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث. وقد ألّف 200 كتاب في مواضيع مختلفة، يركز العديد منها على الفلسفة والطب. ويعد ابن سينا من أول من كتب عن الطبّ في العالم، ولقد اتبع نهج أو أسلوب أبقراط وجالينوس. وأشهر أعماله كتاب القانون في الطب وكتاب الشفاء .

[261] كتاب الشفاء هو موسوعة كبرى في العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة، اشتهرت في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. أراد بها مصنفها ابن سينا أن يغطي كل ما شملته علوم ما بعد الطبيعة في ذلك الوقت. بين ابن سينا الغرض من هذا الكتاب فقال: "فإن غرضنا في هذا الكتاب الذي نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه، ويصحبنا التوفيق من الله في نظمه أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين... وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة، وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها لإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة. واجتهدت في اختصار الألفاظ جدا ومجانبة التكرار أصلا إلا ما يقع خطأ أو سهوا. ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا، وقد أضفت إلى ذلك ما أدركته بفكري وحصلته بنظري وخصوصا في علم الطبيعة وما بعدها ".

ذاتٌ مفارِقةٌ للمادة من كل وجه... والسبب [262] في أن لا يعقِل الشيء: هو المادة وعلائقها".[263]

ثم قال: "وكذلك هو معقول محض؛ لأن المانع للشيء أن [264] يكون معقولا هو أن يكون في المادة وعلائقها".[265]

فظهر أن ليس مرادهم بالعقل المحض ما ذكره المعترض، [لأنه إثبات كل منهما على حدة يدل على مغايرتها] [266] وأيضا يرد على ما اختاره المعترض ما أورده[267] على الشق الثاني فلا نفع في العدول، وأيضا كون المعقول المحض بحيث تنكشف[268] له المعقولات إنما يثبت بوجوب كونه عاقلا، فيكون تطويلا للمسافة من غير طائل. نعم يُردّ على الإمام [269] أنه يحتمل أن يراد بالعقل المحض المدرك بلا مانع أعم من أن يكون مدرك نفسه أو غيره، إذ العام من حيث هو عام يراد من اللفظ، وإن كان ثبوته في ضمن أفراده.

---

[262] في كتاب الشفاء: وقد عرفت أن السبب.

[263] كتاب الشفاء لابن سينا، مطبعة المعارف: مصر، الطبعة الأولى: 1325، ص: 188.

[264] في (ب): من أن.

[265] كتاب الشفاء لابن سينا، ص: 188.

[266] توجد في (ب) وقد سقطت من (إ).

[267] هناك حاشية في (ب) كما يلي: يقع قوله...أن كل ماهو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له، فإن صحة كون الشيء معقولا لا يقتضي انكشاف المعقولات له.

[268] في (إ) و (ب) أيضا: ينكشف.

[269] يقصد: الغزالي.

وأما الثالث فلأن قوله:[270] "فكل[271] ماهو عقل محض فجميع المعقولات منكشفة[272] له"[273]، مقتضى قواعدهم فكيف لا يوافق كلام محققيهم، لأن المانع من العاقلية والمعقولية إذا كانت المادة وعلائقها[274] فحسب، يجب أن يكون كل مجرد عن المادة من كل وجه عاقلا لكل مجرد وذلك بيّن لا سترة به، ثم قول[275] المعترض:[276] "لأنهم ما استدلوا... إلخ" عجيب، إذ لا يُفهم من تلك المقدمة ما ذكره، بل هي ناطقة بخلافه؛ حيث ادعى فيها انكشاف المعقولات فقط وهي أخص من جميع المعلومات، ولئن سُلّم فهذه المقدمة مذكورة في كلامهم، والإمام[277] يمنعها سواء استدل بهذا الدليل على علمه بجميع[278] المعلومات أو ببعضها. ثم نقل الإمام[279] عن الشيخ[280] مسلكا آخر وهو: أن العالَم فِعل الله تعالى، والفاعِل يجب أن يكون عالِمًا بفعله، فالبارئ يجب أن يكون عالِما

---

[270] قول الغزالي في التهافت.

[271] في التهافت: وكل، وليس: فكل. ص: 50.

[272] في التهافت: مكشوفة، وليس منكشفة.

[273] التهافت، ص: 50.

[274] كلمة: وعلائقها، لا توجد في (ب).

[275] في (ب): ثم قال.

[276] كتب مؤيد زاده في (ب) اسم المعترض، ووصفه بالشهيد المرحوم، غير أن اسمه ليس واضحا.

[277] الغزالي.

[278] في (ب): بهذا الدليل على جميع المعلومات.

[279] الغزالي.

[280] ابن سينا.

بالعالَم وهو المطلوب، [281] وأجاب عنه بأنّ فعل الله تعالى ليس إلا العقلُ الأول، فلا يثبُت بهذا الدليل كونُ الكل معلوما له تعالى.

واعتُرِض على الإمام[282] بأن هذا الاستدلال لم نجده في كلام الحكماء ولا يطابق أصولَهم وقواعدَهم، فإنهم يُسنِدون الأفعال إلى طبائعَ لا شعور لها أصلا.[283]

أقول: أورد الشيخ هذا الدليل في الشفاء بهذه العبارة: "ولأنه [284] مبدأ[285] كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء".[286] وهذا بعينه هو ما نقله الإمام[287].

وقوله: "لا يطابق أصولهم وقواعدهم"، [288] ناشئ من قلة التتبع لكلماتهم، فإن الشيخ[289] صرح في مواضع عديدة من كتبه سيما في الشفاء بأنه مبدأ [290] كل وجود، ومنه وجود كل موجود ابتداء، كيف وهم متفقون على أنّ علمَه تعالى

---

[281] في (ب): المط، بدل المطلوب اختصارا.

[282] يقصد المعتزلة.

[283] توجد في نسخة (ب) حاشية كما يلي: فلا فرق بين العقل الأول وغيره في كونه فعلا له تعالى، بل الفرق بأن العقل الأول فعله بلا واسطة شيء، وما عدا فعله بواسطة. وبالجملة فالفاعل في جميع الممكنات هو البارئ سبحانه ليس الأبد.

[284] في كتاب الشفاء: وأنه.

[285] أثبتها المؤلف هكذا: مبداء، وتكتب مبدأ هكذا أفضل.

[286] كتاب الشفاء، إبن سينا، ص: 192.

[287] المقصود هنا بالإمام: الغزالي، وقد نقله في التهافت، ص: 38.

[288] الغزالي في التهافت، ص: 50.

[289] ابن سينا.

[290] كلمة مبدأ كتبت في (ب) هكذا: مبداء.

لجميع الممكنات علم فعلي، ولو لم يكن الجميع فَعَله لم يستقم منهم هذا الكلام، إذ[291] العلم الفعلي ما يصدر بسببه الفعل عن الفاعل، فتكون[292] العقول والطبائع بمنزلة آلاتٍ وشرائطَ، والشيخ صرّح في الشفاء بأن لا أثر للفواعل الطبيعية[293] سوى التحريك [294]، يريد به [295] إعداد المادة لقبول ما يعرض له، وصرح الحكيم الطوسي [296] في شرحه للإشارات [297] على أن الكل متفقون

---

[291] في (ب) لأن بدل إذ.

[292] في (إ): فيكون.

[293] الفواعل الطبيعية ليست عالمة ولا إرادة لها، وعلى هذا الأساس قد يقال بأن لا غاية لها، إذ لا علم لها، وفعلها ليس مراداً لها. وهي كالنار التي تفعل الإحراق، فإنها فاعل طبيعي، والمعدة عندما تهضم الطعام فإنها فاعل طبيعي، أي تمارس بطبيعتها الهضم.

[294] الشفاء، إبن سينا، ص: 65، بتصرف.

[295] توجد في (ب) حاشية كما يلي: ولبعض تلامذة الشيخ رسالة في أن الممكنات لا يصح أن يوجد غيره.

[296] الحكيم الطوسي هو أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الملقب بشيخ الطائفة (18 فبراير 1201 – 26 يونيو 1274) (385هـ – 460هـ) ، المعروف باسم نصير الدين الطوسى نسبةً إلى « طوس » ناحية في خراسان، توسّعت فعُرفت بمدينة مشهد (مشهد الإمام الرضا عليه السّلام)، وهي من أقدم مدن بلاد فارس وأشهرها، ومن مراكز العلم ومعاهد الثقافة بعد ورود الإمام الرضا عليه السّلام إليها وتشييد قبره فيها، عالم فلكي وبيولوجي وكيميائي ورياضياتي وفيلسوف وطبيب وفيزيائي ومتكلّم ومرجع شيعي فارسي. شيخ الإمامية ورئيس الطائفة. يعتبر لدى الشيعة ذو منزلة عظيمة وثقة عين صدوق عارف بالاخبار والرجال والفقه كان ينتمي إلى طائفة الإسماعيلية، وبعد ذلك اعتقد في مذهب الإثنا عشرية. اعتبره العالم والمؤرخ ابن خلدون أحد أعظم علماء الفرس...درس على أيدي أكابر العلماء وأفاضلهم، ومنهم: الشيخ المفيد، والسيّد الشريف المرتضى وقد لازَمَه، فاعتنى المرتضى بتوجيهه وتنمية مواهبه العلميّة طوال ثمانٍ وعشرين سنة، حتّى صارت الأنظار متوجّهةً إلى الشيخ الطوسيّ أن يخلف أُستاذَه لزعامة الأُمّة بعده، فكان ذلك. وبعد أن تُوفّي السيّد الشريف المرتضى.. ازدلف إلى الشيخ الطوسيّ طلبة العلم، وتقاطر عليه الفضلاء للحضور تحت منبره العلميّ، حتّى أصبحت داره في بغداد مأوى المستفيدين، فبلغ عدد تلاميذه ثلاثمائة من مجتهدي الشيعة، ومن العامة ما لا يُحصى كثرةً. ألف الطوسي كتاب تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام ويتضمن بين فصوله الستة أثبات وجود الله وأثبات صفاته وأثبات أفعاله ثم اثبات نبوة الانبياء ومعصوميتهم من الخطأ وأثبات نبوة محمد ثم أثبات الأمامة ومعصومية الأمام من الخطأ وأثبات امامة علي بن ابي طالب وأثبات المعاد ووجود الجنة والنار. المرجع: ويكيبيديا: الموسوعة الحرة.

بصدور الكل منه جل جلاله.

[أقول]:[298] ويظهر من هذا أنه لا وجه لجعل الفلاسفة من الفرق المنكرين لشمول قدرة الله تعالى، اللهم إلا لمخالفتهم في معنى القدرة [299] أو لادّعائهم الاحتياج إلى شرائطَ في صِحّةِ تعلّقِها ببعض الممكنات.

قال الشيخ في الإشارات : "لما كان الواجب تعالى [300] يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقوّمة، وجاءت أيضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا يثلم [301] الوحدة، فالأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية، [وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء] [302]، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته".[303]

---

[297] كتاب: الاشارات والتنبيهات، تأليف: ابن سينا، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، الطبعة: الثالثة، ج: 4، ص: 518

[298] الجملة التي بين المعقوفين سقطت من (إ).

[299] القدرة هي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة. التعريفات، ص: 221.

[300] في (إ): تع.

[301] في (ب): لا تثلم، ثلم الشيء: انكسر حرفه وصار فيه شق أو ثلمة. والمعنى حسب النص أعلاه أن كثرة اللوازم لا تمنع الوحدة. المعجم الوسيط، إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة: 3، السنة: 1998 الجزء: 1، ص: 453.

[302] الجملة التي بين المعقوفين سقطت في (ب).

[303] الإشارات والتنبيهات، ص: 537.

ويشرح[304] الحكيم الطوسي هذا الكلام بما حاصله: "أن صور المعقولات وإن تكثرت وتقررت في ذاته تعالى، لكن لما كانت معلولة لذاته متأخرة عنها لا متقومة بها، لم يلزم من ذلك زوال وحدته الذاتية".[305]

ثم قال الشارح:[306] "ولا شك أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته:

قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا.

وقول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية ولا سلبية..." [307] إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر[308] من مذاهب الحكماء. هذا كلامه.

ومن ههنا شاع أن الشيخ خالف الأصول الفلسفية [309] وأحدث مذهبا يخالف تلك الأصول ويخالف مذهب الحكماء،[310] حيث قال بوجود صفة زائدة على ذاته[311]

---

[304] في (ب): وشرح.

[305] الإشارات، ص: 576 بتصرف.

[306] الشارح هو الحكيم الطوسي ويقصد قوله في الإشارات والتنبيهات .

[307] الحكيم الطوسي في شرح الإشارات، ج: 2 ص:120.

[308] في (ب): كتبت الظاهر هكذا: الظ مختصرة.

[309] خالف الفارابي وابن سينا وابن رشد وبقية الفلاسفة المشهود لهم.

[310] خالف المالكية والأشعرية والحنفية وحتى المعتزلة.

[311] كثر مناظروه ومخالفوه من علماء عصره، ومن جاء بعدهم، (ذكر منهم ابن حجر الهيتمي: تقي الدين السبكي، وتاج الدين السبكي، وابن جماعة، وابن حجر الهيتمي ، وغيرهم من الشافعية والمالكية والحنفية، انتقدوا عليه أمورا يعتقدون أنه قد خرج بها على إجماع علماء عصره، منها قوله بوجود صفة زائدة على ذاته تعالى. ويورد الطوسي في كتابه: ... ويقول أبو الحسن الأشعري:إنّ الصفات ليست هي ذاته ولاغير ذاته، فإنّ الغيرين هما ذاتان ليست إحداهما

[تعالى].[312]

أقول: توجيه كلام الشيخ بما قرره الشارح عجيب منه، كيف والشيخ أبطل هذا القولَ في الشفاءِ وسائرِ كتبِه بدلائلَ عديدةٍ، وصرّح في مواضع بخلاف ذلك؟ فكيف يتصور من مثله أن يقول بما أبطله في مواضع أُخَر؟ فالوجه في توجيه هذا الكلام أن يقال على ما لخصه في سائر كتبه أن عقله بذاته أوجب عقله بمعلولاته، فجاءت الكثرة المعقولة لازمة لِذاتِه على أنها صادرة عنه لا على أنها حالة متقررة في ذاته، فتلك الكثرة [المعقولة][313] هي الكثرة [314] الموجودة في الخارج المترتبة المتسلسلة المعلولة لذاته، لا كثرةٌ أخرى متقدمةٌ على معلولاته متأخرةٌ عن ذاته حالّة فيه، ولا دلالة في كلامه على أن تكون[315] تلك الكثرة قائمة بذاته [تعالى][316] سوى قوله بمعقوليتها، وظن أن المعقول يجب حلوله[317] في ذات العاقل، وقد أجاب هو عنه بأن معقولية الموجودات للواجب

هي الأُخرى، والصفات وإن كانت زائدة على الذات فلاتكون مغايرة لها بهذا المعنى. قواعد العقائد، تأليف: نصير الدين الطوسي، تحقيق: علي الرباني الگلپايگاني، المطبعة: امير ـ قم، سنة: 1416 هـ، الناشر: لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم.ص:16.

[312] كلمة تعالى سقطت من (إ).

[313] الكلمة التي بين المعقوفتين سقطت من (إ).

[314] غير موجودة في (ب).

[315] في (إ): يكون.

[316] الكلمة التي بين المعقوفتين سقطت من (إ).

[317] في (إ): حلولها.

ليس كمعقوليتها لغيره، فإنها معقولة له تعالى على أنها صادرة عنه فائضة منه، لا على أنها موجودة متقررة في ذاته. وهذا الحكم لا يختص بالموجودات العقلية، فإن كل واحد من الموجودات الحسية الجزئية أيضا فائضة عنه تعالى، على أنها معقولة [له تعالى][318] لجميع صفاته ولوازمه المختصة به، لا على أنها محسوسة. فإن لكل حسي معقول يطابقه خاصة دون غيره، فلهذا لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة من الكليات والجزئيات، ويكون كل واحد من الصور العقلية المنطبقة على واحد من الجزئيات معقولة له تعالى على أنها صادرة عنه، وللجواهر العقلية على أنها قائمة بها، فيكون مراد الشيخ بعينه ما ذكره الشارح في تحقيق[319] هذا المبحث وعدّه من الفضائل المختصة به.

فإن قلت: يلزم من هذا كون علمه تعالى بالأشياء انفعاليا، **قلت:** أجاب عنه الشيخ بأنه "كما أن حصول الشيء في ذهنك ليس سببا لتعقلك إياه، بل نفس حصوله في ذهنك نفس علمك به،[320] كذلك نفس فيضان هذه الموجودات نفس معقوليته لذاته تعالى [321] لا أنه سبب لها، فيكون علمه انفعاليا، وأما العلم

---

[318] الكلمة التي بين المعقوفتين سقطت من (إ).

[319] والتحقيق: إثبات المسألة بدليلها. كتاب التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار البيان للتراث، ص: 75.

[320] في (إ): بها.

[321] في (إ): تع.

الفعلي بالكل الذي جعلوه سببا لفيضان الكل عنه، فهو العلم الذي قالوا إنه عين قدرته وعين إرادته [وعين ذاته تعالى][322]، فهو إذن ليس سوى علمه بذاته المنطوي على علمه لجميع معلولاته جملة دفعة واحدة، وهذا يتقدم على الأول تقدم العلم الإجمالي على التفصيلي..." [323] وكأن القضاء والقدر على زعمهم عبارة عن هذين العلمين، وليس هذا موضع بيانه. [324] ومن أراد تحقيق ذلك فليطلبه من مظانه،[325] فحينئذ[326] لا يرد أن القول بأن علمه بالموجودات نفس فيضانها عنه، يخالف قولهم علمه عين إرادته وقدرته، وأن علمه بالكل علم فعلي سبب لوجود الكل.[327]

أقول: ولو لم يكن تحقيق كلامهم ما ذكرنا يلزم على ظاهر [328] كلام الشارح أن تكون[329] الجواهر العقلية آلة لعلمه تعالى بالأشياء تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

---

[322] العبارة التي بين المعقوفتين لا توجد في (ب).

[323] ابن سينا، الإشارات، ص: 577.

[324] توجد في (ب) حاشية كما يلي: "ومن أراد الاطلاع بقولهم بهذين العلمين وتحقيق ما ذكره في هذا الباب مفصّلا فلراجع كتب الشيخ".

[325] توجد في (ب) حاشية كما يلي: "المورد خواجه زاده ذكره في تهافت الفلاسفة".

[326] أصل كلمة فحينئذ في (ب) هي فح وقد كتبت مختصرة.

[327] في (إ) حاشية أضافها المؤلف في الهامش: (إشارة إلى اندفاع شبهة أوردها المولى المعروف بخواجه زاده على شرح الإشارات).

[328] في (ب) كتبت كلمة ظاهر هكذا: ظ اختصارا.

[329] في (إ): يكون.

قال الشيخ في الإشارات : "الصور العقلية قد يجوز أن تستفاد [330] من الصور الخارجة كما تستفيد [331] صورة السماء من السماء، وقد يجوز أن تسبق [332] الصور[333] أولا إلى القوة العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا، ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني".[334]

ثم قال: "كل واحد من الوجهين يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصور في الأعيان [335] وغير موجودها يعد في جوهر [336] قابل للصور المعقولة، ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره، ولولا ذلك لذهبت[337] العقول المفارقة إلى غير النهاية، فواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته.

---

330 في (إ): يستفاد.

331 في (إ): يستفيد.

332 في (إ): يسبق.

333 في (ب): الصورة بدل الصور.

334 إبن سينا، الإشارات، ص: 578.

335 الأعيان: جمع عين، والعَيْنُ ذاتُ الشيءِ ونفسُه. ج: 2ص: 235.

336 ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو مختصر في خمسة: هَيولي وصورة وجسم ونفس وعقل. لأنه إما أن يكون مجردا أو غير مجرد، فالأول؛ أي المجرد: إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، أو لا يتعلق ، والأول؛ أي ما يتعلق: العقل، والثاني؛ أي ما لا يتعلق: النفس.

337 في (ب): لذهب، بدل لذهبت.

والشارح المحقق لَمّا فهم من هذا الكلام أن صورة الكل حاصلة في ذات الواجب [من ذاته][338]، أورد عليه أن الصور المعقولة كيف توجد[339] في ذات العاقل من ذاته، والفاعل لا يكون قابلا.

ثم قال: وفي وجود الانفعاليات منها نظر آخر، لأن العقل بالقوة لا يخرج إلى الفعل من غير مخرج خارجي.

أقول: خلاصة كلام الشيخ: إن العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا، ثم كل منهما قد يحصل للمدرك من جوهر ذاته وقد يحصل من غيره، فعِلمُ الواجبِ تعالى عِلمٌ فعلِي حاصلٌ له تعالى من ذاته، وإن لم يكن بحصول الصور العقلية فيه، فلا يلزم كون [340] الشيء فاعلا وقابلا. وغرض الشيخ من الصور العقلية إنما هو العلم ليس إلا.

والشارح نظر إلى لفظ الصور العقلية فأورد هذا الاعتراض عليه.[341]

والقول بأن العلم الفعلي قد يحصل للعاقل من ذاته وإن كان [أعمَّ] [342] بحسب

---

[338] لا توجد في (ب).

[339] في (ب): يوجد.

[340] في (ب) أن يكون.

[341] في (ب) توجد حاشية كما يلي: "أو نقول إنما صور الشيخ المسألة في علم القوى الدراك التي يكون علمها كحصول الصور فيها، ولهذا عبر عن العلم بالصورة، ثم حكم بأن علم الواجب من قبل سبق صورة الشيء على وجودها الخارجي أي في كونه مقدما على المعلوم لا في كونه صورة حاصلة في ذات المدرك.

المفهوم من أنْ يكون ذلك العاقل هو الواجب سبحانه أو غيره، إلا أنه ينحصر في الواقع في ذات الواجب سبحانه، لأنّ عِلْم غيرِه من الجواهر العقلية إنما هو من فيض الواجب تعالى [343] عليه على ما سيصرح [به] [344] الشارح من استناد الكل بالذات إليه تعالى، [345] ثم الجواب عن النظر الثاني: أن المراد بكون العلم الانفعالي للجوهر العقلي [346] من ذاته، أن يكون ذاتُه كافيا في فيضان الصور العقلية عليه من المبدإ [347] الفياض من غير توسط شيء من المبادئ العالية، كما هو شأن النفس الناطقة، [348] وينحصر هذا القسم في علم العقل الأول إن كان له علم انفعالي فيكون المراد بالسبب العقلي المصور أعم من مفيض الصور والواسطة في فيضانها، [349] وكذا يكون المراد بقوله من ذاته لا من غيره، معنى يعم الصورتين.

---

[342] لا توجد في (ب).

[343] في (إ): تع بدل تعالى.

[344] سقطت من (إ).

[345] في (إ): تع.

[346] في (ب): للجواهر العقلية.

[347] في (ب) كلمة المبدإ كتبت هكذا: المبداء.

[348] عرفها الحكماء بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، من كتاب: كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، تأليف: العلامة الحلي، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، ط: 7، السنة: 1986 ص: 274.

[349] في (ب) توجد حاشية كما يلي: "إن أريد بالواسطة ماهو أعم من القرب والبعد وإلا فعلم جميع المعقول من هذا القبيل ولا يحتاج بعد حصول ذاتها إلى واسطة في فيضان العلوم عليها.

ثم [نقول][350] استناد الكل إلى الواجب عند الكل يمنع حمل كلام الشيخ على ما فهمه الشارح؛ إذ العلم الانفعالي إنما يكون لغير الواجب، فكيف تكون [351] له الصور العقلية من ذاته، بمعنى إيجاده إياها. ثم من دأب الشيخ [352] المسامحة في الألفاظ وعدم الالتفات لِفْتَها.[353]

فكان الحقيق بشأن الشارح المحقق تعيين المعنى الصحيح في كل مقام، ثم حمل العبارة عليه بقدر الإمكان، لا الاعتراض على الإشارات اغترارا بظواهر العبارات.

قال [في شرح المواقف]: [354] "والحكماء زعموا أن العلم التام بخصوصية العلّة يستلزم العلم التام بخصوصية معلولاتها الصادرة عنها بوسط أو بغير وسط، وادعوا أيضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية، لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية".[355]

---

[350] توجد في (ب).

[351] في النسختين: (إ) و (ب): يكون، والصحيح ما أثبت: تكون.

[352] في (ب): ولا يخفى على المتتبع لكتب الشيخ أن من دأبه.

[353] المقصود: وعدم الإلتفات نحوها.

[354] العبارة توجد في (ب).

[355] الجرجاني، شرح المواقف، ج: 8، ص: 69. وهي جملة للإيجي في المواقف، ج: 4، ص:70 ذكر الجرجاني هذه الجملة يريد إيضاحها والتعليق عليها.

واعترض عليه بعض المحققين، [356] **وقال** :[357] تناقَض كلامُهم [ههنا] [358]، فإن الجزئياتِ معلولةٌ له تعالى كالكليات، فيلزمهم من قاعدتهم المذكورة علمُه بها، لكنهم التجأوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة بسبب مانع التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية..."[359] هذا كلامه.

واعتذر عنه[360] بأن اللازم من تلك القاعدة علمه تعالى بها ولو [361] على وجه كلي لا الإحساس بها وإدراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية لا تمكن[362] إلا بالآلات الجسمانية، فيمتنع في حقه تعالى بخلاف العلم بها على وجه كلي، فإنه حاصل له تعالى من قِبل العلم بعللها،[363] فلا يلزم التناقض.[364] ودفع هذا الاعتذار بأن احتياج المدرك إلى الآلات الجسمانية إنما هو في حقنا، وأما بالنسبة إليه تعالى فلا.[365]

أقول: هذا الدفع لا يتوجه على المعتذر لأن غرضه دفع التناقض عن كلامهم،

---

[356] أحدهم نصير الدين الطوسي.

[357] الإيجي في المواقف، ج: 4، 70.

[358] سقطت من أصل المواقف.

[359] شرح المواقف للجرجاني، ج: 8، ص:70.

[360] (المعتذر المحقق الطوسي) أضافها المؤلف في هامش (إ).

[361] "ولو" لا توجد في (ب).

[362] في (إ): يمكن.

[363] في (ب): بعلّتها.

[364] (ذكره خواجه زاده في تهافت الفلاسفة) حاشية أضافها المؤلف في هامش نسخة (إ).

[365] تفسير الرازي، الرازي، ج: ١، ص: ٧٩، ابن سينا، كتاب الشفا (الإلهيات)، ص: 33 بتصرف.

وقد حصل ذلك بإثبات العلم على وجه كلي بالجزئيات، ثم إنكارهم الإحساس أمر آخر خارج عن غرضه سواء تم دليلهم عليه أو لم يتم.

والقول باحتياج الإحساس[366] إلى الآلات الجسمانية مبني على أن العلم حصول صورة المدرَك عند المدرِك وصور المحسوسات لكونها ذات وضع لا ينطبع إلا في ذي مقدار مثلها، فإن كانت هاتان المقدمتان صادقتين تثبت تلك القاعدة على سبيل العموم لا في حقنا فقط، وإلا لم يثبت في حقنا أيضا.

فقوله: إنما هو في حقنا لا بالنسبة إلى الواجب مما لا وجه له.

قال: "الفرقة الخامسة من المنكرين لشمول علم الله تعالى: الفلاسفة؛ حيث قالوا لا يعلم الجزئيات، وإلا لزم تغير علمه تعالى [367] بتغيرها أو الجهل تعالى عن ذلك..."[368]

أجاب عنه مشايخ المعتزلة:[369] بأن علمه تعالى بأن وجد وسيوجد واحد، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر لطريان الغفلة؛ فحيث لا غفلة، لا حاجة إلى علم آخر. وهذا مأخوذ من قول الحكماء: علمه تعالى ليس زمانيا، فلا يكون ثَمّ

---

[366] كلمة الإحساس: لا توجد في (ب).

[367] كلمة تعالى، لا توجد في (ب).

[368] المواقف، الإيجي، ص: 288 بتصرف.

[369] وقد ذكره القاضي الجرجاني في شرح المواقف، ج: ٨، ص: ٧٥.

حالٌ ولا ماضٍ ومستقبل؛ إذ الحال معناه[370] زمان حُكمي [هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي]،[371] المستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا، فمن كان علمه محيطا بالزمان لا يُتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل.[372]

أقول: استدل الشيخ[373] على هذا المطلب في كتبه من وجهين:[374]

الأول: إنّ العلم الزماني يتغير بتغير المعلوم، وكل [علم] [375] كذلك يستحيل في حقه تعالى.

الثاني: إنّ العلم الزماني يحتاج إلى الآلات الجسمانية، وكل علم كذلك يستحيل في حقه تعالى، فالعلم الزماني يستحيل في حقه تعالى.

أما المقدمة الأولى من الدليل الأول : فلما بينوا من أن العلم صفة تلزمها [376] إضافة إلى المعلوم، فتتغير [377] تلك الإضافة بتغيره ضرورة تغير النسبة عند

---

[370] كلمة معناه لا توجد في (ب).

[371] هذه الجملة سقطت من (إ).

[372] (بل استدلوا بهذين الدليلين على نعت العلم بالجزئي من حيث هو جزئي سواء كان بمداخلة الزمان أم لا منه) هذه الجملة أضافها المؤلف في حاشية (إ).

[373] هو القاضي الجرجاني في: شرح المواقف، ج : ٨ ، ص: 70.

[374] في (ب): بوجهين.

[375] كلمة علم سقطت في (ب).

[376] في (ب) يلزمها.

[377] في (ب) فيتغير.

تغير أحد المنتسبين، ويلزم من تغيرها تغير العلم ضرورةَ تغير الملزوم عند تغير اللازم.

وأما الثانية: فظاهرة.

وأما المقدمة الأولى من الدليل الثاني: فلأنهم قالوا: العلم بالشيء لا يكون جزئيا ما لم يستند إلى الحس ولم يكن علما بذلك الشيء من حيث هو مشار إليه إشارة حسّية أو مستند إلى مشار إليه من حيث هو كذلك.

قالوا:[378] فواجب الوجود لا يجوز أن يكون علمُه بالجزئي بحيث يكون مشارا إليه.

فيقول[379] مثلا: "هذا الكسوف المشار إليه أو الكسوف الذي [يكون] [380] في هذا اليوم أو غدا، فإنه يعرف غدا أيضا على وجه كلي، فلا يعرفه مشارا إليه. والإشارة الزمانية من حيث وقوعها في الآن أو الماضي أو المستقبل إنما يدركها الوهم، لأنه يتعين [381] الحال بواسطة الإحساس بالأمور الحالية،

---

[378] أظنهم مشايخ المعتزلة، ومنهم القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني (ت 414هـ) فهو من متأخري المعتزلة، قاضي القضاة، وأعظم شيوخ المعتزلة في عصره، وقد أرخ للمعتزلة وقنن مبادئهم وأصولهم الفكرية والعقدية.

[379] الإيجي في المواقف، نفس الجزء والصفحة، وقد أورد الجرجاني في شرحه للمواقف مثالا آخر كما يلي: "سيوجد واحد فإن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن". نفس الجزء والصفحة.

[380] سقطت من (إ).

[381] في (إ) يعين وفي (ب) تعين، وقد أثبت الصحيح وهو: يتعين.

فتتعين[382] بذلك الحدود المختلفة من الماضي والمستقبل فتضاف [383] المدركات الزمانية إلى كل واحد منها". فظهر من هذا التقرير أن العلم المتعالي عن الزمان يكون كليا، والعلم بالزماني من حيث هو واقع في أحد الأزمنة الثلاثة[384] يكون جزئيا.

فإذا تمهّد هذا فنقول: إن كان الغرض من جواب المعتزلة إثبات العلم الكلي بالأمور الجزئية، فلا يضرّهم لأنهم لم يسلبوا علمه تعالى بالجزئيات مطلقا، بل علمه تعالى بها على وجه جزئي.

[الموضوع السابع: علمه تعالى بكل شيء على نحو كلي][385]

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: [386] "واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك لا [387] يعزب عن علمه شيء شخصي، فلا [388] يعزب عنه [389]

---

382 في (إ): فيتعين. وفي (ب) فتعيّن.

383 في (إ) وفي (ب): فيضاف.

384 في كلتا النسختين كتبت: "ثلثة" بدون ألف المد.

385 العنوان لا يوجد في النسختين، وقد أضفته للمزيد من الايضاح وفصل العنوان عن الفقرة.

386 ابن سينا، كتاب الشفا (الإلهيات)، ص: 33 بتصرف.

387 في الشفا: فلا.

388 في الشفا ولا.

389 كلمة "عنه" لا توجد في (ب).

مثقال ذرة في السموات والأرض[390]، وهذا من العجائب التي تحوج[391] تصورها إلى لطف قريحة".[392]

وقال في موضع آخر : " **الأول** يعرف الشخصي وأحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من أسبابه المؤدية إليه، وهو يعرف كل ذلك من ذاته، لأن ذاته هي[393] سبب الأسباب، فلا يعزب عنه مثقال ذرة، وإن كان الغرض أنه يعلم الجزئيات على وجه جزئي لكن يعلمها علما متعاليا عن الزمان فذلك مع أنه لا يطابق قواعدهم لما ذكرنا آنفا غير صحيح في نفسه، لأن العلم بالجزئي من حيث هو هذا الجزئي يتغير بتغير هذا الجزئي ضرورة،[394] فلا مخلص عنه بهذا الجواب، [بل بالجواب السابق الذي ذكره من قبل جمهور الأشاعرة من أن المتغير إنما هو الإضافة لا غير]،[395] ثم ما ذكره الشارح في توضيح هذا المطلب من أن الواجب تعالى لما لم يكن مكانيا كانت[396] نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء،[397] فليس فيها بالقياس إليه

---

[390] في الشفا: ولا في الأرض.

[391] في الشفا: يحوج.

[392] كتاب الشفا، ص: 188 – 189.

[393] في (ب): هي بدل هو.

[394] أضافه المؤلف جملة كحاشية في هامش نسخة (إ) وهي كما يلي: فلا مكون بعد تغير الجزئي علما بهذا الجزئي من حيث هو هذا الجزئي وإن لم يتغير ذات العلم كما هو مذهب الأشاعرة منه

[395] الجملة التي بين المعقوفين سقطت من (ب).

[396] في النسختين (إ) و(ب) كان.

قريب وبعيد ومتوسط، كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا إليه بالماضي والحال والاستقبال، [398] فليس في علمه كان وكائن وسيكون، ضعيف جدا لوجوه.

أما أولا: فلأن القرب والبعد والتوسط يعرض للمتمكن بالقياس إلى متمكن آخر أو مكان آخر كالمحاذاة والموازاة [399] وما أشبههما، فإذا لم يكن شيئا مكانيا لا يكون بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط، والأوصاف [400] الثلاثة [401] لا تعرض للزمان[402] بالقياس إلى زماني حتى لا تثبت [403] تلك الأوصاف للزمان [404] مقيسا إليه تعالى، [405] بل كل جزء خارج من القوة إلى الفعل [من الزمان بعد خروجها ماض وقبله مستقبل وكل جزء غير خارج من القوة إلى الفعل]، [406] فقبل خروجها مستقبل، والحد [407] المشترك بينهما حال، ولاشك أن شيئا منها ليس

---

[397] في (ب): على السوية.

[398] في (ب): والمستقبل.

[399] كلمتا المحاذات والموازات ثبتت في النسختين (إ) و (ب) هكذا بالتاء المبسوطة، وأثبتها بالتاء المربوطة كما هو راجح.

[400] وأما الأوصاف كما ثبتت في (ب).

[401] الثلثة في النسختين (إ) و (ب).

[402] في (ب) هكذا: وأما الأوصاف الثلاثة للزمان فلا يعرض له بالقياس...

[403] في النسختين: يثبت.

[404] في (ب): له، وتعود على الزمان.

[405] في (ب): إلى غيره، وتعود على الله تعالى.

[406] جملة سقطت من (ب).

[407] الحد هو قول دال على ماهية الشيء. ولكن في نسخة (ب): والجزء.

من الأمور الإضافية العارضة للزمان مقيسا إلى شيء آخر، فكيف يقاس حال الزمان بالمكان؟

وأما ثانيا : فلأن اللازم مما ذكره أن لا يكون بالنسبة إليه تعالى حال وماض ومستقبل، لا أن لا يتعلق علمه [408] بالشيء من حيث وقوعه في أحدها، وهل الكلام إلا في هذا؟ ولا يمكن أن يقال إن الأول يستلزم الثاني وإلا لزم أن لا يكون في علمه تعالى [409] قريب وبعيد ومتوسط، بل وأن لا يكون في علمه تعالى كل ما يستحيل أن يوصف به تعالى.

وأما ثالثا: فلأن أوصاف الزمان وإن لم يعرض له [410] بالنسبة إليه تعالى، لكنه يعرض بالنسبة إلى الزمانيات في نفس الأمر، فينبغي أن يتعلق علمه بها من حيث وقوعها في أحد الأزمنة الثلاثة، [411] كما أنه يتعلق علمه بموازاة [412] بعض الخطوط ببعض مع تنزهه عن صفات الجسمانيات.

وأما رابعا : فلأنه لو كانت [413] مداخلة [414] الزمان بأحد أوصافه الثلاثة [415] في العلم

---

[408] تعالى: سقطت من نسخة (ب).

[409] تعالى: سقطت من نسخة (ب).

[410] له: سقطت من نسخة (ب).

[411] في النسختين: الثلثة.

[412] في (ب): بموازات.

[413] في النسختين: كان.

بكون العالم زمانيا لزم أن لا يتصف نفس الفلك الأعلى بالإدراكات الجزئية المتغيرة التي تكون مبادئ لحركاتها [الجزئية] [416] لأنها ليست زمانية بالمعنى المذكور.

وأما خامسا : فلأن الواجب تعالى يتصف بالصفات الاعتبارية الزمانية والإضافات المتغيرة، فلم لا يكفي هذا القدر في تحقق المضي والاستقبال بالنسبة إليه تعالى؟ وما الدليل على أن الشيء لا يكون بالنسبة إليه [تعالى] [417] ماض وحال ومستقبل ما لم يكن ذاته أو صفته [الحقيقية][418] زمانيا؟

وأما سادسا: فلأن الزمان كما يمكن أن يعلم على وجه كلي يمكن أن يعلم أيضا على وجه جزئي كأن يقال مثلا: هذا الزمان وذاك الزمان، فإن كان علم الواجب تعالى على الوجه الثاني يتغير [419] بتغير الزمان ضرورة سواء اتصف بالنسبة إليه تعالى بأوصافه الثلاثة [420] أم لا وإن كان على الوجه الأول لم

---

[414] يقصد بالمداخلة: تدخل. وهي من الكلمات التي استعملها بالعربية بتفكير تركي.

[415] في النسختين: الثلث بدون ألف المد.

[416] الجملة التي بين المعقوفين سقطت من (ب).

[417] سقطت من نسخة (إ).

[418] سقطت من نسخة (ب).

[419] في (ب) تغير.

[420] في النسختين: الثلثة.

يتغير، لكن لا احتياج حينئذ [421] إلى دعوى عدم اتصاف الزمان بالنسبة إليه بأوصافه الثلاثة،[422] فإن النفس الإنسانية يحصل لها مثل هذا العلم مع كونها زمانية.

وأما سابعا : فلأن توجيه جواب المعتزلة بهذا الوجه غير تام لأن تغير العلم بالجزئي على وجه جزئي لا يختص بمداخلة الزمان في علمه [تعالى]،[423] فإن العلم بهذا وذاك على أنه هذا وذاك يتغير بتغير المعلوم مع عدم اعتبار الزمان فيه بوجه ما.

والغرض لا يقتصر ههنا [424] على إبطال قاعدتهم الكلية في نفي علمه تعالى بالجزئيات، بل لابد من الجواب عنها بحيث نحفظ به القول بعلمه تعالى بالجزئيات مطلقا، وما ذكره الفلاسفة من أن العلم بأن زيدا في الدار الآن يتغير بعد خروجها عنه مثال لتغير العلم بالجزئي من حيث هو جزئي، لا أنه مثال لتغير العلوم التي يداخلها الزمان فحسب.[425]

ثم من عجيب ما ذكر في هذا المقام أنه ظن من قولهم "أنه تعالى يعلم

---

[421] في (ب): لم يثبت كلمة حينئذ، بل وضع بدلها حرف (ح).

[422] في النسختين: الثلثة.

[423] سقطت من (إ).

[424] في (ب): والغرض ههنا لا يقتصر.

[425] في هامش نسخة (إ) أضاف المؤلف حاشية كما يلي: أورده المولى الطوسي في كتابه المسمى بالذخر.

الجزئيات لخصوصياتها وأحكامها"، أنه يعلمها [426] على وجه جزئي حسّي، فاعترِض عليه بأنه يناقض هذا التوجيه ما ذهبوا إليه من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلى آلة جسمانية، فمنافاة مذهبهم على أي محمل حمل لأصل من أصولهم لازم لا مجال لتخليصهم عنها.

وأنت تعرف بعد الإحاطة بما أسلفناه لك أن تلك المنافاة إنما يلزمهم أن لو قالوا بعلمه تعالى بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على وجه جزئي وليس كذلك، بل يقولون إنه تعالى يعلمها[427] على وجه كلي، لكنه يعلم كل جزئي على وجه[428] ينطبق عليه دون غيره، والله تعالى أعلم.

---

[426] في (ب): يعلمه.

[427] في (ب): بل يقولون بعلمها.

[428] في (ب): بحيث ينطبق.

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا من افاض على نوع
الانسان انوار العلوم والكمالات فانجاهم
من مهاوي الجهالات والضلالات الى معارج الكرامات
والسعادات . نحمدك على ما اعطيتنا من صنوف
العوارف والنعم . واوليتنا من فنون المعارف و
الحكم . ونصلي على نبيك محمد الذي بعثته
للهداية والارشاد الى يبلغنا الى المآرب و
يخلصنا من المعاطب في المعاش والمعاد وعلى
آله وصحبه المقتفين بآثار المهتدين بانوار وبعد
فهذه عجالة جمعت فيها نبذا مما سنح للذهن

الكليل والخاطر العليل في اثناء المطالعة في موضع
المباحثة مع الاصحاب المحققين على من الطلاب
وخدمت بها سامي سدة من خصه الله تعالى بسوابغ
الفضل والاحسان . وبوالغ الطول والامتنان
مما لم يجتمع قط في احد من اهل الزمان . وفضله
على جميع السلاطين بتمشية الشرع المتين
وتقوية الدين المبين بنصب رايات الملة الحنيفية
البيضاء على قمة الخضراء . وتشييد اركان الشريعة
الغراء ورفعها من بسيط الغبراء الى اوج السماء
سلطان الغزاة والمجاهدين مغيث الاسلام
غياث المسلمين قامع الكفرة والمشركين بالبنان

Ayasofya nushasından sayıfa 1

وكما ايست الفراغ من تحرير بعض ما خطر
بالبال الكثير البلبال في اثناء درس شرح
المواقف لنذكر بهذا ما سنح به الذهن الفاتر
والنظر القاصر في اثناء درس شرح الفرائض
اقول وجدنا من مشكلات القسمة التي
لا بد للفرائضي من معرفتها صورا لم يذكرها احد
من علماء هذا الفن في كتبهم ولا اوى اليها
بوجه من الوجوه ولم يبينوا قواعد تستنبط
منها امثال تلك الصور فرأيت ان اذكرها
في هذه الرسالة ليعرف ان من اطلع على مضمون
الكتب المتداولة بين اهل هذا الزمان لا يستحق

٢٩

ان يسمى فرائضيا ما لم يكن له ملكة استنباط
قواعد التقسيمات من مآخذها ذكرت في
تلك الكتب او لم يذكر ومن مشكلات
الصور انه رجل خلف ثلث بنين واوصى
لرجل بمثل نصيب احد ابنائه الثلاثة الا ثلث
باقي الثلث بعد الوصية كيف يقسم هذا
وهل تصح هذه الوصية فانها تستلزم دورا
صريحا فانه لا يعرف نصيب كل واحد من الابناء
حتى تعرف الوصية لان نصيب كل واحد
ثلث ما بقي بعد الوصية فما لم تعرف الوصية
لا يعرف كم بقي منها فلا يعرف ثلث الباقي

Ayasofya nushasından sayıfa 29

İnebey nushasından sayıfa 58